

بين الإصالة والمعاصرة

قراءة في مسار الفكر الإسلامي

دكتور
محمد أحمد عبد القادر
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٤

دار المعرفة الجامعية
٤٠ بن سويف - إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على محمد رسول الله وبعد :

فإن قراءة مسار فكرنا الإسلامى تكشف عن ثمة منحنيات وتنوعات فكرية وعلمية كثيرة تحتفظ لهذا الفكر فى العصرين القديم والحديث بهويته الخاصة واستقلاليته المحددة . ومما لا شك فيه أن القضية الملحة والمطروحة فى الآونة الأخيرة وهى قضية التوفيق بين الأصالة والمعاصرة ، ولم تكن ولادة الزمن الحديث وإنما كان لا نظائر فى ثقافتنا الإسلامية خاصة إبانه الخلافين الأموية والعباسية حيث نشطت حركة الترجمة من اليونانية والهندية وغيرها إلى الثقافة العربية الإسلامية . ثم فى فترة اخلافة الإسلامية بالأندلس فى العصور الوسطى من الثقافة الإسلامية إلى الثقافة الغربية . ثم أخيراً فى العصر الحديث حيث ضغطت الحضارة الغربية المعاصرة بكل معطياتها على الوجدان العربى المعاصر وأثمرت من هذه الإشكاليه المتمثلة فى إمكان أو عدم إمكان التوفيق بين الأصالة والمعاصرة وتحاول هذه الدراسة بسائر عناصرها وجزئياتها أن تجيب عن تساؤلات كثيرة مطروحة فى هذا الصدد منها ما يلى :

أ - هل هناك تعارض بين الأصالة والمعاصرة ؟

ب : ما مدى مصداقية قضية الأصالة والمعاصرة فى ضوء مقولة التأثير والتأثر بين الحضارات والثقافات ؟

ج : ما وضع عنصر الابتكار والإبداع من هذه القضية المثارة ؟

د : هل نجحت الفلسفة والعلم الإسلاميان والعربيان فى التأقلم مع مسار الحضارة الإنسانية أخذ أو عطاء ؟ وتنطوى هذه الدراسة على أكثر من مبحث تدور حول قضية (الأصالة والمعاصرة) فى مجال الفكر والعلوم قديماً وحديثاً فى محيط ثقافتنا الإسلامية . ويأتى فى كل قسم أو مبحث من هذه المباحث مستقلاً بجزئياته وهوامشه ومراجعته ولكن فى إطار السياق العام للقضية الأساسية لهذا الكتاب .

ونسأل الله تعالى التوفيق والسداد ، إنه سبحانه الهادى إلى سواء السبيل .

محمد أحمد عبد القادر

مقدمة

تشبه الفلسفة المشائية الأرسطية شلالاً دافقاً لا تظهر قوته إلا من خلال مساقط تنعكس عليها ويبرز من خلالها جريانه . وتشبيهي للفلسفة الأرسطية بأنها شلال قوي وليس مجرد نهر له روافد يتأتي من أن الشلالات إنما هي المصدر الحيوي للأنهار بروافدها ، وهكذا يشبه ذلك من العوائق في سبيلها : ولن أكون مبالغاً إذا قلت إن تلك الفلسفة المشائية الأرسطية رغم كل ماتعرضت له من (خنق) لمسارها علي يد الغزالي في الفلسفة الإسلامية، وعلي يد فلاسفة كثيرين من خلال الفلسفتين الحديثة والمعاصرة ، فإن لها تواجداً وحضوراً قوين في قرننا الواحد والعشرين ، قرن العلم والتكنولوجيا والإعراض عن الميتافيزيقا من أي نوع . وإذا كانت المشائية الأرسطية قد وجدت لها أنصاراً كثيرين من الفلاسفة السابقين علي ابن رشد إلا أن القرن السادس الهجري والثاني عشر الميلادي قد شهد بفلسفة ابن رشد مشائية شارطة محافظة علي الأصول الأرسطية مستبقيّة أهم ملامحها وعناصرها . حتي لكان المشائية الرشدية تشكل في ذاتها كياناً قائماً بذاته يقف جنباً إلي جنب بجوار المشائية الأرسطية الشامخة .

فليس ابن رشد مجرد (شارح) أو مسخ للفلسفة الأرسطية ، بل كان مبدعاً من خلال استبقاء الصورة الحقيقية لتلك المشائية الأرسطية . ومن هنا تبرز قضية التوفيق بين الفلسفة والدين لدي ابن رشد كضرورة منطقية ونتيجة حتمية لتصادم فكري وعقدي بين الفلسفة المشائية بكل سياقها ، والدين بكل مسلماته اليقينية . ويغض النظر عن مدي نجاح أو فشل ابن رشد في التقريب

بين القطبين المتباعدين إلا أن محاولته التوفيقية تأتي علماً علي الفلسفة الرشدية كلها . فبالرغم من الجهود البارزة للفلاسفة المشائين المسلمين السابقين عليه في التوفيق بين الدين والفلسفة خاصة عند الفارابي وابن سينا ، إلا أن الفلسفة الرشدية - بصدد هذه القضية وغيرها - مثلت قمة الهرم الذي عنده يمكن أن يكون الانحدار قوياً ومدوياً . فقد كانت تلك الفلسفة الرشدية بحق صورة خالصة للمشائية اليونانية ، بلغت شأواً كبيراً في أيامها ثم هوت بعد ذلك إلي قرار سحق .

وإذا كان ابن رشد رائداً للمشائية الإسلامية - إذا جاز هذا التعبير - فإن ابن ميمون - بغض النظر عن حقيقة إسلامه - يمثل ريادة المشائية اليهودية .

وثمة ظروف مشتركة وتداعيات بين الفيلسوفين تجعل بإمكاننا تناولهما علي صعيد واحد . فالرجلان يجمعهما سياق الزمان والمكان والانتماء الفلسفي . أما الزمان فتعاصرهما ، وأما المكان فالأندلس خاصة قرطبة حاضرة العلم والفلسفة والأدب ، وأما الانتماء الفلسفي فإلي الفلسفة المشائية الأرسطية .

وإذا كانت الفلسفة اليهودية تدحوت أعلاماً كثيرين من نلاسنة اليهود منذ أن صار لليهود تنلسف . إلا أن موسي بن ميمون يعدّ المسلم الأكبر لدرجة أنه قيل نيه إنه إذا كان موسي بن ميمون النبي هو مؤسس اليهودية الدينية ، فإن موسي بن ميمون هو مؤسس اليهودية الفلسفية .

وتأتي هذه الدراسة التي بين أيدينا محاولة مني لإلقاء الضوء علي أهم ملامح الفلسفة المشائية عند هذين الفيلسوفين ، وكيفية جعلهما للآراء المشائية المحك الذي يقيسون في ضوئه كل آرائهم .

وتقع هذه الدراسة في أربعة فصول ضمنيتها أهم الأصول المشائية لدي أرسطو ثم أهم الملامح المشائية لدي ابن رشد ، ثم أهم الملامح المشائية لدي ابن ميمون ، وأخيراً أقوم بتقويم هاتين الفلسفتين الرشدية والميمونية وأهم جوانب الاتفاق أو الاختلاف ومن خلال منظور مشائي .

وأسأل الله العلي القدير أن يمن علينا بالتوفيق من عنده ، إنه المولي عليه التكلان ومن الإجابة ، وبه السداد .

محمد أحمد عبد القادر

الفصل الأول

أرسطو ومؤسس الفلسفة المشائية

عن نشأة أرسطو : (١)

ولد أرسطو طاليس في مدينة استاجيرا إحدى مدن آسيا الصغرى والامبراطورية اليونانية مترامية الأطراف آنذاك ، وتقع مدينة استاجيرا تلك علي بحر إيجه وكان ذلك عام ٣٨٤ ق. م. وكان أبوه نيقوماخوس طبيباً في بلاط الملك أمتاس الثاني المقدوني والد الملك فيليب وجد الإسكندر المقدوني . ولقد نشأ أرسطو في هذا المناخ (الملكي) من جهة والمناخ (العلمي) من جهة أخرى . وبما لا شك فيه أن لتلك النشأة تأثيراً خاصاً في تكوينه الثقافي والعلمي والفكري .

ومن أبرز المؤثرات في شخصية أرسطو في تلك المرحلة تفتحذه الذهني علي ممارسة الطب من قبل أبيه وارتسام الطابع التجريبي والواقعي في عقليته وانعكاس ذلك علي فلسفته في المراحل التالية .

وقد التحق أرسطو بأكاديمية أفلاطون منذ الثامنة عشرة من عمره وكان تلميذاً نجيباً أظهر ذكاء شديداً بين أقرانه من تلاميذ أفلاطون حتي أن أستاذه سمّاه (العقل) لذكائه الخارق ، كما أطلق عليه اسم (القرأء) لاطلاعه الواسع ، ويقال إن أفلاطون قد زكّاه معلماً للخطابة . واستمر أرسطو في

(١) أنظر في ذلك ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ١١٢ وما بعدها ، ود. محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو) ، ص ٩ وما بعدها ، ود. عبد الرحمن بدوي : أرسطو ، ص ٩ وما بعدها ، وأيضاً : Mure : Aristotle , P. 5 وكذلك ، Ross Aristotle , P. 7 ؛ وأيضاً ، Robin, L. Aristote P.5 .

(الأكاديمية) مدة عشرين سنة إلى أن توفي أفلاطون سنة ٣٤٧ ق. م. وقد اختلف أرسطو مع أستاذه في حياته وبعد مماته حيث اختط لنفسه نهجاً فلسفياً يغاير نهج أستاذه ، وفي ذلك يقول عبارته الشهيرة : " أحب أفلاطون وأحب الحق ، وأؤثر الحق علي أفلاطون " .

وقد مكث أرسطو بأثينا بعد وفاة أستاذه حيث أسس مدرسة في الجزء الشرقي منها في مكان يعرف باللوقيوم Lyceum ، وكان هذا الموضع أمام باب من أبواب أثينا يسمى باب (ديوكاريس) وقد سميت هذه المدرسة بالمدرسة المشائية Peripatetic School . وذلك إما لأنها كانت نوعاً من المحراب أو المعبد مثل الأكاديمية وكانت مخصصة لعبادة ربات الفنون عند اليونانيين ، وإما - وهذا هو الأرجح - لأن أفراد المدرسة بقيادة المعلم الأول أرسطو كانوا يتناقشون في المسائل العلمية أثناء مشيهم جيئة وذهاباً .

ولقد ظلت هذه المدرسة مصدر إشعاع فكري في حياة أرسطو وبعد مماته عام ٣٢٢ ق . م . حيث تعاقب عليها رواد ومعلمون كثيرون انبثق علمهم من فلسفة أرسطو ، إلا أن حظها في البقاء والعطاء كان أقل من حظ أكاديمية أفلاطون .

ولأرسطو مؤسس الفلسفة المشائية مؤلفات كثيرة تركت صدى واسعاً عبر تاريخ الفلسفة .

وتنقسم مؤلفات أرسطو - التي عثر عليها - خمسة أقسام هي كالتالي :

١ - الكتب المنطقية : المقولات (قاطيغورياس) ، العبارة (باري ارميناس) ، التحليلات الأولى أو القياس (أنالوطيكا الأولى) ، التحليلات الثانية أو البرهان (أنالوطيكا الثانية) ، الجدل (طوبيقا) ، الأغاليط (سوفسطيكا) .

٢ - الكتب الطبيعية : السماع الطبيعي ، السماء ، الكون والفساد ، الآثار العلوية ، النفس . كما أن لأرسطو كتباً صغيرة جمعت تحت اسم (الطبيعات الصغرى) وأخرى في الحيوان .

٣ - الكتب الميتافيزيقية (مابعد الطبيعة) : ويعرف الإسلاميون تلك الكتب الأرسطية بأسماء (ماوراء الطبيعة) ، (العلم الإلهي) ، (الفلسفة الأولى) ، كما يعرفونها أيضاً بكتب الحروف وذلك لكونها مرقومة بحروف الهجاء اليونانية .

٤ - الكتب العملية (الأخلاقية والسياسية) : الأخلاق الأوديمية (في سبع مقالات) ، الأخلاق النيقوماخية (في عشر مقالات) ، الأخلاق الكبرى (في مقالتين) ، كتاب السياسة ، كتاب النظم السياسية .

٥ - الكتب الفنية : كتاب الخطابة ، كتاب الشعر .

ونلاحظ أن أرسطو قد صنف العلوم - علي الأرجح - إلي صنفين حيث انقسمت عنده إلي قسمين : علوم نظرية وأخرى عملية . وقيل بصدد المحك الذي بناء عليه قام أرسطو بمثل هذا التصنيف ، إن العلوم النظرية هي من شأن العقل ، بينما العلوم العملية من شأن الإرادة أو الفعل . كما يذكر أيضاً أن العلوم النظرية هي تلك العلوم التي تطلب أو تدرس لذاتها ، بينما

العلوم العملية هي التي تطلب لنفع عمل يعود من ورائها . والعلوم النظرية كالعلم الإلهي والعلم الرياضي والعلم الطبيعي ، أما العلوم العملية فهي السياسة والأخلاق وتدبير المنزل .

أصول الفلسفة المشائية عند أرسطو :

المشاء في اللغة كثير المشي، والمشائي اصطلاحياً هو الأرسطي ، وقد سُمي مشائياً لأن أرسطو كان يعلم تلاميذه ماشياً . يقول ابن سينا : " وإن كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصه ومتشوق معشوق يخصه علي ما يراه المعلم الأول ومن بعده من محصلي الحكمة المشائية " . (١)

لقد تشكلت الفلسفة المشائية إذن عند أرسطو الفيلسوف المؤسس والمعلم الأول في المدرسة المشائية . ونحاول في البداية أن نستجلي تلك الصورة العامة التي تشكلت بناء عليها فلسفة أرسطو المشائية قبل التناول التفصيلي - المختصر - لعناصر تلك الفلسفة لديه . فمما لا شك فيه أن أرسطو - شأنه في ذلك شأن غيره من الفلاسفة - قد صاغته عناصر بيئية ثقافية وفكرية استقاها بطريق مباشر وغير مباشر من فلسفات أخرى كثيرة سبقتة . ويمكن القول بأن ذلك (المخزون) الفلسفي مضافاً إليه الإبداع الأرسطي الخالص هو الذي كوّن ملامح فلسفة مشائية متكاملة الأركان نسبت إلي أرسطو ولم تنسب لأحد سواه .

ولقد سبقت الإشارة إلي أن أرسطو كان يحكم تلمذته في الأكاديمية أفلاطونياً خالصاً في فلسفته ، خاصة في المرحلة الأولى من مراحل تشكله

الفلسفي . ولكن بقيت لدي أرسطو في تلك الأثناء ثم سرعان ما تطورت نزعة واقعية تجريبية تتمثل الواقع في كل شئ وتنبثق منه في تصوراتها . وهكذا جاءت الفلسفة الأرسطية الواقعية ثورة ضد مثالية أستاذه أفلاطون . والحقيقة أن أرسطو لم يقطع الصلة تماماً بينه وبين مذهب أفلاطون - فيما يذكر الدكتور أبو ريان - وإنما انبثقت فلسفة أرسطو بالتدريج عن الأفلاطونية، ثم مالبت أن تطورت وتجاوزتها . ومع هذا فقد ظلت حلقات الترابط قائمة بين المذهبين لا يستطيع أحد إنكارها أو التقليل من أهميتها من حيث إنها تمثل تياراً مستمراً ينبع من سقراط ليقف عند مثالية أفلاطون ثم يتطور ويظهر في صورة واقعية حسية عند أرسطو . (١)

وإذا كانت فلسفة أفلاطون بمثابة وثنائيتها المميزة بين النفس والبدن ترجع إلي مؤثرات فلسفية يونانية سابقة خاصة الأورفية والفيثاغورية، فإن فلسفة أرسطو ترتد بجذورها إلي المدارس الفلسفية الطبيعية السابقة علي سقراط . فلقد كانت النزعة التجريبية أو الحسية لدي أرسطو ذات أثر كبير في فلسفته حيث اتجه إلي الواقع المحسوس محاولاً تفسيره عن طريق المشاهدة الحسية والملاحظة ومحاولة الكشف المستمر .

ونحاول الآن أن نوضح بإيجاز أصول الفلسفة المشائية الأرسطية من خلال أهم جوانب وعناصر فلسفته : المنطق - الطبيعة - النفس - مابعد الطبيعة - الأخلاق - السياسة .

(١) أنظر ، د. أبو ريان : أرسطو ، ص ٢٣٧ ، وكذلك : O. Le Hamelin ,
Système d'Aristote , P. 80

١ - في المنطق :

لقد سبقت الإشارة إلي أن معظم المؤرخين أوضحوا أن هناك تقسيماً ثنائياً للعلوم ، بينما يري فريق آخر مثل جورج سارتون ^(١) يذهب إلي أن أرسطو قد ميز بين ثلاثة أنواع من التفكير وهي : التفكير النظري ، والتفكير العملي، والتفكير المنتج . وتقابل هذه الأنواع الثلاثة من التفكير الفلسفة النظرية (وتشمل العلم الإلهي والرياضي والطبيعي) والفلسفة العملية (وتشمل الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل) والصناعات الإنتاجية (وتشمل الشعر والخطابة) .

ونلاحظ أنه بالرغم من هذا الاختلاف (الشكلي) في طريقة تصنيف أرسطو للعلوم ، وسواء أكان ثنائياً أو ثلاثياً إلا أن ثمة شبه إجماع علي طريقة وضع المنطق بالنسبة لأقسام العلوم عند أرسطو . فلقد جاء المنطق بالنسبة لأقسام فلسفته آلة (أورجانون) أو أداة أو مدخلاً لكل العلوم ، ومن ثم فهو ليس جزءاً منها أو شعبة من الفلسفة .

ولم يدخل أرسطو المنطق في أقسام العلم النظري لأن موضوعه ليس وجودياً ولكنه ذهني ، فالمنطق هو علم قوانين الفكر بصرف النظر عن موضوع الفكر ، وموضوعه أفعال العقل من حيث الصحة والفساد . وهكذا فإن المنطق عند أرسطو علم يتعلم قبل الخوض في أي علم آخر ليعلم به أي العلم . أي يطلب البرهان عليه ، وأي برهان يطلب لكل قضية . فإن من

(1) Sarton, G. : Introduction to the History of Science , Vol. I, P. 128.

الخلف طلب العلم ومنهج العلم في آن واحد ، وليس هذا ولا ذاك بسهل التناول. (١)

إن المنطق إذن آلة العلوم (أورجانون) أو هو علم ينشأ من رجوع العقل علي نفسه لتقرير المنهج العلمي ، فموضوعه صورة العلم لا مادته . وهكذا فإن المنطق يميز الصواب من الخطأ في أفعال العقل التي هي التصور والحكم والاستدلال . ويفرد أرسطو من خلال كتبه المنطقية مباحث خاصة بكل قسم من هذه الأقسام مستعرضاً آراءه بطريقة منهجية تعليمية حول الألفاظ والقضايا والأحكام ، والاستدلال من حيث صورته ومادته سواء أكان برهانياً صادراً عن مبادئ كلية يقينية ومؤدية للعلم ، أو جدلياً مركباً من مقدمات ظنية، أو سوفسطائياً مؤلفاً من مقدمات كاذبة تحتوي علي النتيجة احتواء ظاهرياً لا حقيقياً .

٢ - في الطبيعة :

ذكرنا أن قوام الفلسفة المشائية لدي أرسطو يعتمد أساساً علي النزعة الواقعية ، وقد جاءت الفلسفة الطبيعية لدي أرسطو انعكاساً لتلك النزعة وصدي لها . فموضوع الفلسفة الطبيعية عنده دراسة الوجود المادي أو مايعرف باسم الطبيعة التي تضم كل الموجودات المتحركة حركة محسوسة يمكن إدراكها بحواسنا الظاهرة . فكأن دراسة أرسطو للطبيعة إذن كانت من خلال أوضح ظاهرة فيها ألا وهي ظاهرة الحركة ، بل إن هذه الظاهرة ستخلل

(١) مابعد الطبيعة ، م ٤ ف ٣ ، م ٢ ف ٣ .

فلسفة أرسطو بصدد العلم الإلهي أو ما وراء الطبيعة كما سنبينه . وقد تكون الحركة تامة أو وفقاً لمصطلح أرسطو (بالفعل) أو تكون مجرد استعداد أو تهيؤ (بالقوة) .

ويذهب أرسطو إلي أن غاية الفلسفة الطبيعية هي المعرفة ^(١) ، حيث إن المعرفة تستهدف في نهاية المطاف اكتشاف العلل الأول للأشياء . ومن هنا فإن العلم الطبيعي يبحث في علل أي تغير طبيعي في الموجودات ، إنه إذن بحث في علل الموجودات الطبيعية . يقول أرسطو في كتاب السماع الطبيعي : إن العلم هو معرفة العلل والمبادئ والأصول ^(٢) .

وبناء على ذلك فإن العلم الطبيعي يتناول دراسة الكيفيات المجسوسة بالإضافة إلي ظاهرة الحركة ، كالصلابة واللينة والحرارة والبرودة وغيرها . وإذا كان علم الطبيعة لدي أرسطو يعني بدراسة الحركة فهو من ثم يعني بأنواعها ولواحقها .

ويقتضي تحديد أنواع الحركات الرجوع إلي معني أعم من الحركة ألا وهو التغير أو الصيرورة أو (الكون والفساد) . فإن كل تغير طبيعي إنما يكون من طرف إلي طرف ضده ، ولا يمكن أن يكون ثمة تغير من اللاوجود إلي اللاوجود ، وإنما يكون التغير من اللاوجود إلي الوجود ويسمي كوناً ، أو من الوجود إلي اللاوجود ويسمي فساداً ، أو من الوجود إلي الوجود أي انتقال الشيء من حال إلي حال ويسمي حركة .

(١) أنظر : كتاب الطبيعة - الكتاب الثاني ، ف ٢ ، ص ١٦٤ .

(٢) ن . م : الكتاب الأول ، ف ١ ، ص ١٨٤ .

ويذكر أرسطو أن الحركة تحدث في ثلاث مقولات هي الكيفية والكمية والمكان ، فالحركة في مجال الكيفية تسمى استحالة أو صيرورة ، وفي مجال الكمية تسمى نمواً ونقصاناً ، وفي مجال المكان تسمى نقلة . كما تحدث أرسطو عن الهولي والصورة والقوة والفعل في مجال الموجودات الطبيعية .

٣ - في النفس :

تأتي دراسة النفس عند أرسطو في إطار دراسته للعلم الطبيعي بوصفها جزءاً من كل ، ومع ذلك فإنه يفرّد لها مكاناً ومكانة كبيرين من مذهبه الفلسفي . ويبدأ أرسطو بيان مذهبه في النفس من خلال نقده لمذاهب الفلاسفة السابقين عليه . فيذكر أرسطو أن الأقدمين لم يستطيعوا إدراك ماهية النفس من وجهة نظره خاصة الفيثاغوريين وأفلاطون . فلقد ذهب هؤلاء - بالرغم من قولهم بوجود مستقل للنفس - إلى أن النفس من المنزلة السامية ما لا يجعل لها أدنى صلة بالأجسام .

ويعرف أرسطو النفس بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة^(١) . ويستخدم أرسطو نظريته في الهولي والصورة من جهة والقوة والفعل من جهة أخرى في حل إشكالية فلسفية صعبة تتمثل في كيفية الصلة بين النفس والبدن . ووجهة النظر الصحيحة عند أرسطو هي أن يقال إن النفس فعل بالنسبة إلى مادة هي الجسم . ويذهب أرسطو إلى أنه ليس ثمة

(١) في النفس : م ٢ ف ١ ، ص ٤١٢ .

وانظر : Armstrong, A. H. : An Introduction to Ancient Philosophy, p. 7

انفصال بين النفس والجسم ، فليست النفس عالية بحيث تحل أي نفس في أي جسم فيما ذهب الأقدمون ، ولكن الجسم والنفس في الواقع لا ينفصلان كما لا تنفصل الهيولي عن الصورة .

ويتحدث أرسطو بصدد النفس عن قوي أو وظائف لها من نباتية وحيوانية وناطقة ، ويذكر خواص كل واحدة من هذه القوي للنفس . فالنفس النامية لها وظيفتان هما النمو والتوليد ، فإذا كان التغذي أو النمو يضمن أو يدل علي بقاء الفرد فإن التوليد يضمن بقاء النوع . (١)

ووظيفة النفس الحاسة الإدراك والإحساس بكافة أنواعه ما كان من ظاهراً أو باطناً . وأما وظيفة النفس الناطقة فهي التعقل أو التفكير ، والعقل فيما يذهب أرسطو يدرك الماهيات مباشرة كما يدرك الجزئيات التي تتحقق فيها تلك الماهيات بانعكاسه علي الحس الذي يدرك الجزئيات بأعراضها ، فالعقل إذن يدرك الكلّيات والجزئيات جميعاً .

٤ - في العلم الإلهي (ماوراء الطبيعة) :

ينظر أرسطو إلي العلم الإلهي أو الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) باعتباره أسمي العلوم وأشرفها وما ذلك إلا لشرف موضوعه . فالعلم الإلهي عنده يبحث في علة جميع الأشياء والمبدأ الأول للوجود . (٢) وإذا كان أرسطو قد أقر أن العلم هو البحث في العلل والكشف عنها ، فإن هذا العلم والذي

(١) أنظر ، المرجع السابق : م ٢ ف ٤ ، ٤١٥ .

(٢) ما بعد الطبيعة : م ١ ف ٢ ، ص ٩٨٢ .

يعني بالبحث والكشف عن أولي العلل فهو أولي بأن يسمى العلم الأول أو الفلسفة الأولي . وهذا العلم الذي هو الفلسفة الأولي أعم العلوم لأنه يبحث في أعم العلل ، إذن العلل والمبادئ الأولي شاملة لجميع أنواع العلل الأخرى . وهذا العلم من جهة أخرى أكثر العلوم يقينية لأنه يبحث عن المبادئ الأولي التي هي أعلي الأشياء درجة في اليقين . وهذا العلم أكثر العلوم تجريداً لأنه يبحث في أكثر الأشياء بعداً عن الواقع ، ومن هنا أيضاً كان أضعفها . ولما كان هذا العلم يبحث أيضاً في الله باعتباره أن الحركة ترد إليه وأن كل شئ في الوجود مرده إليه سُمي باسم الإلهيات . (١)

ويذكر أرسطو في بداية حديثه في إلهيات مابعد الطبيعة ضرورة وجود جوهر دائم غير متحرك ، حيث إن الجواهر هي أوائل الموجودات ، فلو كانت تلك الجواهر فاسدة للزم أن تكون الموجودات كلها فاسدة . ولكن الحركة الدائرية والزمان أزليان أبديان ، والحركة عرض لجوهر ، والزمان مقياس الحركة ، إذن توجد جواهر دائمة غير متحركة . (٢)

وإذا كانت الفلسفة الأولي أو الإلهيات عند أرسطو تنصب دراستها على ذلك الجوهر الثابت الذي لا يتغير ، أو الموجود من حيث هو موجود (٣) فإن الموضوع الأول للإلهيات الأرسطية هو ذلك الكائن الخالد الثابت الموجود

(١) أنظر : د. بدوي : أرسطو ، ص ٩٥ ، وكذلك : Gomperz : Greek Thinkers , Vol. 4 . P. 29 .

(٢) مابعد الطبيعة م ١٢ ف ٦ .

(3) Ross : Aristotle : P. 156 .

وجوداً مفارقاً الذي هو الله . يقول أرسطو : إننا نرى كل شئ منظماً في ذاته، ونرى الأشياء منظمة فيما بينها ، فللعالم غاية ذاتية هي نظامه وغاية خارجية هي المحرك الأول علة النظام . (١)

كذلك يعتبر الله موجوداً من حيث إنه (المطلق) الذي يقابل النسبي في عالم الأشياء المتغيرة . والدليل علي وجود الله عند أرسطو ليس فقط سعي الكون واحتياجه إلي علة غائية ونهائية ، ولكن أيضاً لأن النفس ذاتها تحدد وجود الله . (٢)

ويستدل أرسطو علي وجود الله من النظر في ظاهرتي الزمان والحركة. فالزمان لا بداية له ولا نهاية ، لأن كل آن له قبل وبعد ، فهو موجود منذ الأزل وإلي الأبد . ولما كان الزمان مقياس الحركة فهو يفترض وجود حركة أزلية أبدية . ومثل هذه الحركة لا بد أن تكون دائرية متصلة في المكان حتي لا يكون لها بداية ولا نهاية ، وهي حركة السماء الأولى ، وهذه الحركة تفترض وجود محرك أزلي خالد مثلها . ويقرر أرسطو أن المحرك الأول يحرك ولا يتحرك لأنه لو كان متحركاً في ذاته لاحتاج إلي من يحركه ولتسلسل ذلك إلي ما لا نهاية .

والمحرك الأول جوهر أزلي ، ثابت ، معقول ، مفارق للأشياء المحسوسة، ولا حميز له ولا مقدار وهو غير منفعل ولا يخضع للحركة - مع

(١) مابعد الطبيعة م ١٢ ف ١٠ .

(2) Zeller : Outlines of the History of Greek Philosophy, P. 198.

كونه محركاً - لا بالذات ولا بالعرض حيث إن جميع الحركات يلزم أن تكون في مكان وهو غير ذلك . وفعله واحد غير متغير . وهو موضوع ذاته والشامل لهذا العالم كله ، وهو نور مبثوث وراء العالم ، وهو الخير كله والحسن كله . (١)

٥ - في السياسة :

يذهب أرسطو إلي أن الإنسان مدني بالطبع حيث يميل لأن يحيا في جماعة ومع أفراد نوعه (٢) ويوضح أرسطو في فلسفته السياسية أهمية وجود الدولة كضرورة سياسية وأخلاقية لتحقيق السعادة للمواطنين . وتتقدم الدولة علي مجموع الأفراد أو المواطنين تقدم الكل علي مجموع أجزائه . ويتحدث أرسطو عن المدينة الدولة التي كانت الوحدة السياسية في اليونان أثناء عصره ويفصل القول في أهم سماتها . كما نراه يتحدث أيضاً عن شكل الحكومات السياسية وأنواع النظم التي تسود الدول ، فيذكر أرسطو ستة أنواع للحكومات هي :

- أ - الملكية ب - الارستقراطية ج - التيموقراطية
- د - الديمقراطية هـ - الأوليجارشية و - حكومة الطغيان .

٦ - في الأخلاق :

يوضح أرسطو في كتابه (الأخلاق النيقوماخية) أن علم الأخلاق علم

(١) انظر د. أبو ريان : أرسطو ، ص ١١٩ ، ود. بدوي : أرسطو عند العرب ، ص ٩ .

وكذلك د. أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ، ص ٢٨٦ .

(٢) كتاب السياسة ، الكتاب الأول ف ٢ ق ١٢٦٣ .

عملي بوصفه يدرس أفعال الإنسان بما هو إنسان ويدبرها علي هذا الاعتبار. وإذا كان العلم السياسي عند أرسطو هو رأس العلوم العملية جميعاً فإن علم الأخلاق يأتي إذن فرعاً عن علم السياسة . فالإنسان باعتباره مدنياً بطبعه لا يمكن أن يبلغ أي كمال إلا بمعونة المدينة وفي حمايتها . فعلم السياسة إذن غايته تشمل غايات العلوم الأخرى ومنها بطبيعة الحال علم الأخلاق.^(١)

ويذهب أرسطو إلي أن الفضيلة لا تحقق إلا بثلاثة أمور : الطبيعة والعادة (التربية) والتعليم . ولا يحسن القيام علي التربية والتعليم غير الدولة لأنها هي الحاصلة علي العلم بالخير الكلي الذي تصدر عنه القوانين التي تنظم بدورها الحياة الأخلاقية لكل أفراد المجتمع .

ويؤكد أرسطو أن الفضيلة التي تكتسب بالتربية حتي تصبح ملكة إنما هي وسط عدل بين طرفين إفراط وتفریط وكلاهما رذيلة .

أهم رواد المدرسة المشائية بعد أرسطو :

لقد ظل (اللوقيون) قائماً بعد وفاة مؤسسه أرسطو ، وهو إذ يظل قائماً يتضمن بقاء مدرسة فلسفية مشائية أو لنقل نزعة مشائية حملها رواد من كبار تلاميذه وعنهم - بتفاوت - انتقل تأثير تلك النزعة أو المدرسة إلي كثير من الفلاسفة في المشرق والمغرب علي مدي قرون عديدة . وإذا كانت قد سبقت الإشارة أن (اللوقيون) بعد أرسطو كان حظه من البقاء والعطاء أقل من حظ (الأكاديمية) إلا أنه في الحقيقة قد توافر له عدد من تلاميذ أرسطو النجباء الذين نهضوا باستبقاء مقومات الفلسفة المشائية الأرسطية .

ويذكر الدكتور أبو ريان أن تلك المدرسة المشائية كانت تمثل جماعة ثقافية ارتبطت بمذهب أرسطو أوثق ارتباط . ويبدو أنه بعد وفاة منشئها اتخذ العمل الفلسفي فيها صبغة جماعية علي الرغم من تعاقب سلسلة من القيادات الفكرية علي المدرسة إلي عهدها الأخير. (١)

ومن أبرز رواد المدرسة المشائية بعد أرسطو تلميذه وصديقه (ثيوفراسطس) الذي ازدهرت المدرسة علي يديه واستمرت علي عطائها الأرسطي تحت رئاسته . وكان ثيوفراسطس مخلصاً لآراء أرسطو بقدر ما كان مخلصاً لأرسطو نفسه .

ومن أبرز رواد تلك المدرسة كذلك (أوديموس الرودسي) الذي كان أكثر تلاميذ المدرسة نجابة ومهابة واتسمت آراؤه الفلسفية بأنها امتداد صادق لفلسفة أرسطو . ومن أهم رواد المدرسة المشائية كذلك (ديميتريوس الفاليريوني) وكان تلميذاً لثيوفراسطس واستبقت المشائية من خلال مذهبه أهم عناصرها وأمكن بذلك انتقالها إلي كثيرين من بعده .

وهكذا ظلت الفلسفة المشائية علي أصالتها الأرسطية ، بل زادها الشراح فيما بعد وضوحاً وتفسيراً ، واستمرت مؤثرة في أجيال من الفلاسفة اللاحقين علي نحو متفاوت . ومن بين أولئك الفلاسفة فيلسوفانا موضوع دراستنا ابن رشد وابن ميمون .

(١) أنظر ، د. أبو ريان : أرسطو ، ص ٢٤١ وما بعدها ، وانظر أيضاً د. بدوي : أرسطو ، ص ٢٨٤ .

الفصل الثاني

ابن رشد فيلسوفاً مشائياً

عن ابن رشد ونشأته :

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد المولود في قرطبة سنة ٥٢٠ هـ الموافق سنة ١١٢٦ م ، وعرف ابن رشد في الكتابات الغربية - خاصة في العصور الوسطى - باسم Averroés . وكان جده ثم أبوه قاضيين بقرطبة حيث سمح له ذلك المناخ الديني أن ينشأ نشأة ورع وعلم في بيت كريم أورثه إماماً واسعاً بكافة العلوم الشرعية منذ صغره . كما تلقى ابن رشد دروساً جامعة في الفلسفة والمنطق والطب واطلع بشغف علي كتب التراث اليوناني خاصة فلسفة أرسطو طاليس .

أما عن ظروف المغرب والأندلس آنذاك فتذكر المصادر التاريخية المختلفة أن حكومات كثيرة ظلت تتوارث الحكم سواء من ملوك الطوائف أو المرابطين أو الموحدين ولكن الذي يهمنا في هذا الصدد هو المناخ الفكري في تلك المرحلة الزمنية ، حيث سيطرت طبقة من الفقهاء المالكيين علي زمام الأمور وكان لهم شأن كبير في التأثير علي الخلفاء المغاربة والأندلسيين.^(١)

وكانت لبعض أولئك الفقهاء مع ابن رشد - خاصة في أواخر حياته - صولات وجولات فكرية كان لها نتائج سنشير إليها . ولقد ورث أبو الوليد بن رشد لواء القضاء في عصره وكان أهم وظائف الدولة في المغرب والأندلس، حيث كان جده قاضياً وكذلك كان أبوه ثم كان هو القاضي الحفيد.

(١) أنظر : عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، ص ٢٤٠ وما بعدها ،

والمقري : نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، ٢/٢١٥ وما بعدها ،

Macdonald : Development of Muslim Theology , P. 255 ,

Leaman : An Introduction to Medieval Islamic Philosophy , P.

39 . Gauthier : Iben Rochd , P. 3.

وكان ابن رشد - كشأن أهل المغرب والأندلس - مالكي المذهب حيث تلقى علي أبيه مذهب الإمام مالك كما روي الحديث واستظهر عليه الموطأ حفظاً. ودرس ابن رشد فضلاً عن كتب الفلسفة اليونانية علم الكلام . ومن أبرز أساتذة ابن رشد بالإضافة إلي أبيه أحمد بن رشد كل من أبي القاسم بن بشكوال وأبو مروان بن مسرة ، وأبو بكر بن سمحون ، وأبو جعفر بن عبد العزيز ، وأبو جعفر هارون . (١)

وتذكر المصادر التاريخية قصة التقاء ابن رشد بالخليفة الزاهد وصاحب مجالس العلماء أبي يعقوب يوسف أبي محمد عبد المؤمن أول ملوك دولة الموحدين . فلقد كان ذلك الخليفة من أكثر الأمراء محبة للعلم وتكريماً لأهله. وكان أول لقاء بين ابن رشد وهذا الخليفة عن طريق توسط الفيلسوف أبي بكر بن طفيل . وتم اللقاء في مراكش سنة ٥٤٨ هـ / ١١٥٣ م ، ولم يكن ثمة لقاء عادي ، وإنما هو لقاء بين فيلسوف مشغول بكتب الحكمة ، وأمير متفتح ويريد أن يتزود بما لدي ابن رشد من معرفة في هذا الصدد . إن ذلك الالتقاء إذن هو من قبيل تلك اللقاءات ذات الأثر الهام في مجال التاريخ بصفة عامة وفي مجال تاريخ الفلسفة الإسلامية بصفة خاصة ، إنه لقاء تأييد ومباركة من الخليفة لابن رشد باشتغاله بالفلسفة .

ويحكي ابن رشد نفسه جانباً من ذلك اللقاء - فيما رواه عنه المراكشي - فيقول (٢) :

(١) أنظر : ابن الآبار : التكملة لكتاب الصلة ، ٢٦٩/١ .

(٢) المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، ص ٢٣٨ وما بعدها .

" لما دخلت علي أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل، ليس معهما غيرهما . فأخذ أبو بكر يشني عليّ ويذكر بيتي وسلفي ، ويضم بفضلته إلي ذلك أشياء لا يبلغها قدري . فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألتني عن اسمي واسم أبي ونسبي ، أن قال لي : ما رأيهم في السماء ؟ يعني الفلاسفة : أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة . ولم أكن أدري ماقرر معه ابن طفيل . ففهم أمير المؤمنين مني الروح والحياء . فالتفت إلي ابن طفيل وجعل يتكلم علي المسألة التي سألتني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم . فرأيت فيه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له . ولم يزل يبسطني حتي تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك، فلما انصرفت أمر بمال وخلعة سنينة ومركب " .

وظلت علاقته قوية بالخليفة حيث كان طبيباً له كذلك . وكان ابن رشد آنذاك أحد الأطباء المشهورين وكان له مع ابن زهر أشهر أطباء الأندلس تعاون طبي وثيق . ولكن ما لبثت أن تبدلت الأحوال بابن رشد ودارت عليه الدوائر في السنوات الأخيرة من حياته . ومهما يكن من أمر اختلاف الروايات في تفسير أسباب المحنة أو المأساة التي ألمت به ، من تجريده من كل الفضل الذي فيه واتهامه بالإلحاد وتشريده والأمر بحرق كتبه ، أقول مهما كان الاختلاف في تفسير ذلك فإن هناك دوافع سياسية وشخصية وضغوطاً قام بها الفقهاء في هذا الصدد ، فضلاً عن وشايات وعداوات كثيرة

ضد ابن رشد اجتمعت كلها وأدت بالمنصور الأمير الموحد الذي خلف أباه
أبا يعقوب لأن يفعل به ما فعل . (١)

وقد اطلق سراح ابن رشد وعاد من منفاه (أليسانة) قبيل وفاته في
شهر صفر سنة ٥٩٥ هـ الموافق لسنة ١١٩٨ م . ولابن رشد تراث فلسفي
ضخم حيث بلغ ماكتب أكثر من عشرة آلاف ورقة بين مؤلف وشروح
وتعليقات. وقد فقد الجزء الأكبر من المتن العربي لمؤلفات ابن رشد إلا
القليل.

ومن أهم وأشهر كتبه وشروحه وتعليقاته مايلي :

١ - كتاب تهافت التهافت ، وهو رد علي كتاب تهافت الفلاسفة
للغزالي (في الفلسفة) .

٢ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال .

٣ - مناهج الأدلة في عقائد الملة . (في علم الأصول أو الكلام) .

٤ - كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد . (في الفقه) .

٥ - كتاب الكليات . (في الطب) .

٦ - وله مجموعة شروح وملخصات لأهم كتب أرسطو في الطبيعة
والنفس وما بعد الطبيعة والأخلاق والمنطق .

(١) أنظر : المرجع السابق ، ص ٣٠٣ وما بعدها ، وانظر أيضاً ، ابن أبي أصيبعة : عيون
الأنباء في طبقات الأطباء ، ١٢٣/٣ وما بعدها ، وكذلك المقري : نفح الطيب ،
٢٩٤/٢ .

ويذكر رينان أن الفلسفة العربية قد فقدت بوفاة ابن رشد آخر نصير
وممثل لها ، حيث بدأ بعد ذلك عصر الانحسار الفكري والنضوب
الثقافي. (١)

ملامح الفلسفة المشائية عند ابن رشد :

تسيطر علي الفلسفة الرشدية نزعة أرسطية غالبية تتضح من خلال
جوانب كتاباته وشروحه وملخصاته التي تعرض فيها لفلسفة أرسطو بالتحليل
والبيان . ونحاول في هذه الصفحات الوقوف علي تلك الملامح الأرسطية في
فلسفة ابن رشد .

ابن رشد (الشارح) لفلسفة أرسطو :

حظيت الفلسفة الأرسطية المشائية باهتمام الفلاسفة المسلمين ابتداء
بالكندي ومرورا بالفارابي وابن سينا وفلاسفة المغرب الإسلامي إلي أن
وصلت إلي ابن رشد . وكانت تلك الفلسفة ينظر إليها نظرة إجلال لدي هؤلاء
الفلاسفة المسلمين لما كان لأرسطو من مكانة كبيرة في محيط الثقافة
الإسلامية بصفة عامة وفي مجال الفلسفة الإسلامية بصفة خاصة .

يقول ابن خلدون : " إمام هذه المذاهب ، الذي حصل مسائلها ، ودون
علمها ، وسطر حججها ، فيما بلغنا في هذه الأحقاب هو أرسطو المقدوني ،
من أهل مقدونية ، ويسمونه المعلم الأول علي الإطلاق " . (٢)

(١) إرنست رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ٢٣ ، ترجمة عادل زعير .

(٢) ابن خلدون : المقدمة - الفصل الرابع والعشرون ، وانظر الفارابي : الجمع بين رأيي
الحكيمين ، ص ٨٩ .

ويذكر صاعد الأندلسي عن أرسطو أنه " خاتم حكماء اليونان وسيد علمائهم " (١) . وإذا كان الفلاسفة المسلمون قبل ابن رشد قد تعرضوا لفلسفة أرسطو بالبيان والتحليل إلا أن ابن رشد يأتي علماً في هذا المجال حتي أنه انفرد من بين الفلاسفة المسلمين بلقب (الشارح) في دوائر الثقافة الغربية في العصور الوسطى وما بعد ذلك . (٢)

فلقد استقل ابن رشد بمنهج خاص في شروحه لعناصر فلسفة أرسطو حيث استفاد من مناهج الفلاسفة الأسبقين وطورها حتي ليكاد يُقال إن هناك منهجاً رشدياً في تناول فلسفة أرسطو بالشرح والتلخيص . ولعل ابن رشد في شروحه لكتب أرسطو قد توافر له عاملان مهمان ، أولهما تهيؤ خاص واستعداد ذهني لدي ابن رشد دفعه إلي القيام بعمل تلك الشروح والمللخصات.

كما أن هناك عاملاً آخر لا يقل أهمية وهو تشجيع الخليفة أبي يعقوب له وتوفير سبل إنجاز ذلك . فقد كانت هذه الدفعة المعنوية التي تلقاها ابن رشد من الخليفة ذات أثر كبير في اتجاه تحقيق مهمته والقيام بها علي أفضل نحو ممكن .

يذكر المراكشي نقلاً عن ابن رشد أنه قال : " استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي : سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكي من قلق عبارة

(١) صاعد الأندلسي : طبقات الأمم ، ص ٢٤ .

(2) Macdonald : Development of Muslim Theology, P. 255.

أرسطوطاليس ، أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه . ويقول :
لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً
لقرب مأخذها علي الناس ، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، وإني
لأرجو أن تفي به ، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك
إلي الصناعة ، وما يمنعني من ذلك إلا ماتعلمه من كبر سني واشتغالي
بالخدمة وصرف عنايتي إلي ما هو أهم عندي . يقول ابن رشد : " فكان هذا
هو الذي حملني علي تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس " (١)

ويمكن الوقوف هنا علي منهج ابن رشد في شرحه لفلسفة أرسطو :

أ - النقل عن السريانية عن اليونانية غالباً مع الرجوع إلي بعض العبارات
اليونانية قليلاً حيث إن ابن رشد لم يكن علي معرفة واسعة بطبيعة
اللغة اليونانية .

ب - حسن التصنيف لعناصر فلسفة أرسطو وترتيبها ترتيباً منهجياً جعل ابن
رشد يأتي علماً بين الشراح وأن يستأثر بلقب (الشراح) من بينهم .

ج - وضوح العبارات وقلة الغموض بالرغم من صعوبة الأصول الفلسفية
لأرسطو .

د - الفصل - غالباً - بين ما يقوله أرسطو وما يقوله أو يميل إليه ابن رشد
نفسه .

هـ - غلبة الإسهاب علي شروحه ولكن دون ملل أو تكرار .

(١) عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، ص ١٢٥ .

و - تأكيد التحقق من الأصول الأرسطية بمراجعة ترجمات كبار المترجمين ومقارنتها .

ولقد بلغت دقة ابن رشد ووضوحه في شرح وتفسير فلسفة أرسطو إلي أن قيل فيه : " تُفسر الطبيعة بأرسطو ، ويُفسر أرسطو بإبن رشد " .

ويتضح أثر النزعة الأرسطية في شخص ابن رشد من ولعه الشديد بفلسفة أرسطو إلى الحد الذي يمكن أن يقال معه - ولا نكون مبالغين في ذلك - أنه يقدّسها ويعلى من شأن صاحبها .

يقول ابن رشد في تقديمه لكتاب الطبيعيات : " إن مؤلف هذا الكتاب هو أعقل اليونان ، أرسطوطاليس ابن نيقوماخس ، الذي وضع علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة وأكملها ، وقد قلت إنه وضعها لأن جميع الكتب التي ألفت قبله عن هذه العلوم لاتستحق جهد الحديث عنها ، ولأنها توارت بمؤلفاته الخاصة ، وقد قلت إنه أكملها لأن جميع الذين خلفوه حتي زمننا ، أي في مدة خمسة عشر قرناً ، لم يستطيعوا أن يضيفوا شيئاً إلي مؤلفاته أو أن يجدوا فيها خطأ ذا بال ، والواقع أن جميع هذا اجتمع في رجل واحد ، وهذا أمر عجيب خارق للعادة ، وهو إذا امتاز علي هذا الوجه ، يستحق أن يدعي إلهياً أكثر من أن يدعي بشرياً ، وهذا ماجعل الأوائل سمونه إلهياً " . (١)

ويقول ابن رشد كذلك : " نحمد حمداً لا حد له ذلك الذي اختار هذا الرجل (أي أرسطو) للكمال ، فوضعه في أعلى درجات الفضل البشري التي

لم يستطع أن يبلغها أي رجل في أي عصر كان ، وأرسطو هو الذي أشار الله إليه بقوله : " ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء " (١) .

ويقول أيضاً : " إن مذهب أرسطو هو الحقيقة المطلقة ، وذلك لبلوغ عقله أقصى حدود العقل البشري ، ولذا فإن من الحق أن يقال عنه إن العناية الإلهية أنعمت به علينا لتعليمنا ما يمكن أن نتعلم " . (٢)

تلك منزلة أرسطو وفلسفته عند ابن رشد ، ولم يكن أرسطو لينال هذه المكانة الرفيعة في تصور ابن رشد لولا أنه عايش أرسطو من خلال مؤلفاته المختلفة ، ونتيجة لتعمقه وغوصه في الكتابات الأرسطية التي خلبت لبه وسيطرت علي عقله ووجدانه معاً .

ولقد ألف ابن رشد ثلاثة أنواع من الشروح لأرسطو : الشرح الأكبر والشرح الأوسط والتلخيصات . ويأتي غط الشرح الأكبر خاصاً بابن رشد ، حيث لم يستعمل الفلاسفة الذين تعرضوا لفلسفة أرسطو من قبله غير التلخيص . وقد خلط الفلاسفة قبل ابن رشد بين أقوالهم ونصوص أرسطو ، ولم يكن ذلك أسلوب ابن رشد حيث فصل بين آرائه وآراء أرسطو حين يقوم بشرحها وتلخيصها .

وتتمثل طريقة ابن رشد في الشرح الأكبر في أنه يتناول كل فقرة لأرسطو بعد الأخرى ويوردها كاملة ويوضحها جزءاً بعد جزء مميزاً النص الأصلي بكلمة (قال) التي تساوي قوسين مزدوجين . وتدرج المناقشات

(١) مقدمة كتاب الحيوان لأرسطو .

(٢) مقدمة كتاب تهافت التهافت لابن رشد .

التنظريّة علي شكل استطرادات ، ويقسم كل كتاب إلي مباحث ، والمباحث إلي فصول ، والفصول إلي مطالب . ويذهب رينان إلي أنه ربما يكون ابن رشد قد استفاد تلك الطريقة المنهجية في الشرح والتحليل واقتبس ذلك من طريقة التفسير القرآني . حيث يفرق ابن رشد بدقة بين ماهو خاص بالمؤلف وماهو خاص بالشارح . (١)

أما في الشرح الثالث وهو التلخيص أو التحليل فتتضح الشخصية الرشدية حيث يتكلم ابن رشد باسمه الخاص دائماً . وفي هذا الشرح الثالث يتدخل ابن رشد عن طريق الإضافة والحذف ومحاولة استكمال الأفكار من خلال رسائل أخرى . وهو في ذلك كله يلجأ إلي أسلوب خاص به في التريب والتبويب . كما يلجأ ابن رشد بصدد الشرح الثالث أو الأصغر إلي حذف الأقاويل والآراء الجدلية ويستبقي فقط الأقاويل العلمية كما يبين ذلك من خلال مقدماته في بعض التلخيصات .

يقول ابن رشد في مقدمة تلخيصه لكتاب السماع الطبيعي لأرسطو :
"إن قصدنا في هذا القول أن نعلم إلي كتب أرسطو ، فنجرد منها الأقاويل العلمية التي يقتضيها مذهبه ، أعني أوثقها ، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء ، إذ كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه . وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء ، إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعاً وأثبت حجة " . (٢)

(١) أنظر : رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ٧٤ - ٧٥ .

(٢) مقدمة تلخيص كتاب السماع الطبيعي ، ص ٢ .

وتمتاز شروح ابن رشد لفلسفة أرسطو وكتبه بأنها دقيقة وفاحصة ونقدية . يقول ريتان : " فالشارح علي العموم قد حاز كتب الفيلسوف الصحيحة من كتبه المختلفة بكثير من الاحتراز " . (١)

وفي ذلك شهادة بأنه لم يقع في بعض الأخطاء التي وقع فيها كبار المترجمين والشرح من قبله حيث أدخلوا بعض الكتب المنحولة وعدوها من كتابات أرسطو ، ورتبوا علي ذلك نتائج وأقوالاً نسبوها خطأ إلي أرسطو ولم تكن له بحال من الأحوال .

وثمة مسألة أخرى مهمة بصدد شروح ابن رشد لفلسفة أرسطو ألا وهي كون تلك الشروح الرشدية تعد إلي حد كبير البوابة الرئيسية التي دخلت الفلسفة الأرسطية من خلالها إلي أوروبا في العصور الوسطي في صورتها اللاتينية نقلاً عن ابن رشد وتأثراً به .

ومن أهم شروح ابن رشد علي فلسفة أرسطو مايلي :

١ - تلخيص أقسام الحيوان وتوالده (قام به عام ١١٦٩ م) .

٢ - الشرح الأوسط للطبيعيات (عام ١١٧٠ م) .

٣ - شرح السماء والعالم (١١٧١ م) .

٤ - الشرح الأوسط لما بعد الطبيعة (١١٧٤ م) .

٥ - الشرح الأوسط لكتاب الأخلاق إلي نيقوماخوس (١١٧٦ م) .

٦ - الشرح الأكبر للطبيعيات (١١٨٦ م) .

قضية علم الله وعنايته بالعالم :

ينعكس الموقف الأرسطي بصدده العلم الإلهي أو بالأحرى بصدده العقل الإلهي على فلسفة ابن رشد انعكاساً قوياً ومباشراً . فلقد ذهب أرسطو إلى أن العقل الإلهي ليس ثمة شرط لتعقله غير ذاته . فالله وهو الجوهر الأسمى لا يحتاج إلى سند خارجي لكي يتحقق به وجوده . وبما أنه فعل محض وصورة خالصة وقائم بذاته ، فهو حاصل على وجود حقيقي إيجابي ، ولهذا فإن فرديته تمتاز عن فردية الموجودات الأخرى من حيث كونها راجعة إلى عدم افتتاره إلى الغير في وجوده . فالله إذن جوهر مفارق يكفي ذاته بذاته .

ويذكر أرسطو أن العقل والعاقل والمعتقل شئ واحد في ذات المحرك الأول أو الله . فالله عنده لما كان الموجود الأسمى وأنه لا يوجد معتقل لديه أسمى من ذاته ، فهو يعقل ذاته ، فهو إذن عاقل ومعتقل فضلاً عن كونه عقلاً . فالذات الإلهية إذن هي موضوع التعقل من حيث إنها أفضل الموجودات وأكمل وأشرف المعقولات على الإطلاق . وفي نطاق الأمور المعقولة التي لاتخالطها المادة يكون فعل التعقل وموضوع التعقل شيئاً واحداً ، وهذا هو حال الجوهر الإلهي . (١)

وهكذا فإن أرسطو يؤكد أن التعقل أزلي لأن الذات الإلهية غير مركبة ولا منقسمة إلى أجزاء ، كما أنه ليس في العقل الإلهي أي نوع من أنواع العمليات العقلية التي للإنسان كالأحاساس والتخيل والتفكير .

(١) مابعد الطبيعة : م الثالثة عشر ف (١) فقرة ١٠٧٣ ، وكذلك ، م ٢٠ ف (٩) فقرة ١٧٠٤ ب .

وعلينا قبل أن نستوضح موقف ابن رشد (الحقيقي) في هذا الصدد الإشارة إلى حقيقة ليست خافية علي أحد من المتعمقين في فلسفة ابن رشد ألا وهي ضرورة وضع حد فاصل بين ماكتبه ابن رشد ليدفع عن نفسه اتهاماً أو ليثبت سلامة موقفه واتساقه مع ما جاء به الشرع ، وذلك ماعبر عنه في كتابه : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال . وما جاء من ناحية أخرى في شروحه وتلخيصاته علي كتب أرسطو وفلسفته وما جاء في كتابه (تهافت التهافت) بصدد جملة ردوده علي الغزالي انتصاراً للفلسفة والفلاسفة . ففي هذه المجموعة من الكتب يكمن موقف ابن رشد الحقيقي الذي يعبر من خلاله عن روح أرسطية خالصة .

فالحق من وجهة نظر ابن رشد - بصدد هذه القضية وغيرها - هو ما قال به الحكيم الأول ويقصد أرسطو . (١)

ويبدأ ابن رشد باستخدام الألفاظ والمصطلحات المشائية حيث يميل إلي إطلاق (العقل) علي الله تأثيراً بالفلسفة الأرسطية . فالعقل كما يذكر ابن رشد "هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين ، بخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول ، وأنه لا يوصف بأنه عقل " . (٢)

ويستطرد ابن رشد في مجال رده علي الغزالي موضحاً الموقف الرشدي الخالص ذا النزعة الأرسطية المشائية الواضحة . يقول ابن رشد : فالعقل منه

(١) أنظر ، تهافت التهافت ، ص ٨٠ . نشرة موريس بويج .

(٢) ن . م : ص ٣١٠ .

هو العقول من جميع الجهات ، وهو عقل المعقولات ولا بد . لأن العقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها ، ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق . وواجب أن يكون هذا العقل النظام الذي منه هو السبب في هذا النظام الذي في الموجودات ، وأن يكون إدراكه لا يتصف بالكلية فضلاً عن الجزئية . لأن الكليات معقولات تابعة للموجودات ومتأخرة عنها . وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا بعقله شيئاً خارجاً عن ذاته . وإذا فهمت هذا من مذهب القوم فهمت أن العقل المفارق لا يعقل إلا ذاته . وأنه بعقل ذاته يعقل جميع الموجودات . إنه عقل أعلي من جميع الموجودات وليس كلياً ولا جزئياً . (١)

ومضى ابن رشد علي خطي أرسطية لا يحيد عنها حيث يذكر أن من لم يفهم هذا المعنى السابق هو ذلك الذي يسأل : هل المبدأ الأول (الله) يمكن أن يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته كما يعقل ذاته ؟ وغاب عنه أن إفتراض تعقله لشيء خارج ذاته يلزم عنه ضرورة أن يستكمل بغيره . ويؤكد ابن رشد أن نفي علم الله أو تعقله لغيره من الجهة التي بها ذلك الغير أحسن وجوداً ، حتي لا ينقلب المعلول علة ، والأشرف وجوداً أحسن وجوداً . (٢)

(١) ن . م : ص ٣٣٩ - ٣٤٠ ، وانظر أيضاً تفسير ما بعد الطبيعة ٣ / ٦٢ وما بعدها .

(٢) أنظر المرجع السابق ، ص ٣٤٢ ، و ص ٣٤٦ ، وانظر أيضاً : ابن رشد : ضمنية لمسألة العلم القديم ، ص ٧٢ ، وكذلك تفسير ما بعد الطبيعة : ٣ / ١٧٠٧ .

ويتبلور الموقف الرشدي بصدد العلم الإلهي من خلال نفي قياس علم الله علي علم الإنسان ، حيث إنه ليست هناك أية نسبة بين العلمين . وبتهم ابن رشد سائر المواقف السابقة عليه بأنها أخطأت لأنها وقعت في مثل هذا القياس المحذور لعلم الله علي علم الإنسان .

ونراه يعدد الانتقادات في هذا الصدد سواء للمتكلمين أو للفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا ، مع محاولته الدائمة والدائبة علي تبرئة الفلاسفة من أية مظنة شك أو اتهام يمكن أن يوجه إليهم من الغزالي أو من غيره .

يقول ابن رشد : " وإلي هذا كله ، فقد نري أن أبا حامد قد غلط علي الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون : إنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً ، بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا بها . وذلك أن علمنا بها معلول للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود علي مقابل هذا ، فإنه علة للمعلوم الذي هو الوجود . فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر ، فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة ، وذلك غاية الجهل ؟ فاسم العلم إذا قيل علي العلم المحدث والعلم القديم فهو معقول باشتراك الاسم المحض ، كما يقال كثير من الأسماء علي المتقابلات مثل : الجلل ، المقول علي العظيم والصغير ، والصريم المقول علي الضوء والظلمة . وليس ها هنا حد يشمل العلمين جميعاً كما توهمه المتكلمون من أهل زماننا " . (١)

ويقول ابن رشد كذلك : " مستحيل عند الفلاسفة أن يكون علمه علي قياس علمنا ، لأن علمنا معلول للموجودات وعلمه علة لها . ولا يصح أن يكون العلم القديم علي صورة العلم الحادث . ومن اعتقد هذا فقد جعل الإله إنساناً أزلياً والإنسان إلهاً كائناً فاسداً " (١)

والحقيقة أن مسألة ضرورة الفصل بين العلمين الإلهي والإنساني وعدم قياس الأول علي الثاني لم يكن ابن رشد أول من تطرق لها ، وإنما كان مسبقاً إليها . فإذا كانت بعض الاتجاهات الفكرية الإسلامية قد جاوزت الحق في ذلك وخلطت بين العلمين خلطها لبقية المواقف الأخرى ، فإن هناك مواقف إسلامية وضعت المسألة موضعها الصحيح ونسبت إلي كل واحد من العلمين ما تستحقه طبيعته من كمال أو نقص . فليس ابن رشد مخترع تلك التفرقة وأول من اهتدي إليها وسلكها كما يذهب إلي ذلك بعض الكتاب المعاصرين . (٢)

ولانكمن المشكلة من وجهة نظري في كون ابن رشد قد لجأ أو اهتدي إلي ضرورة التفرقة بين العلمين أو لم يلجأ ، وإنما تكمن المشكلة في أنه استخدم مقدمات تنزيهية إسلامية تقتضيها طبيعة هذه العقيدة وتؤدي من خلالها إلي نتيجة أرسطية .

فلقد سبقت الإشارة إلي أن ابن رشد كان محاصراً معظم الوقت ومتهماً بأنه متفلسف علي طريقة اليونانيين خاصة أرسطو . وظلت هذه الاتهامات

(١) تهافت التهافت ، ص ٤٦٨ .

(٢) أنظر مثلاً ، د. محمود قاسم : الفيلسوف المقترى عليه - ابن رشد ، ص ٩٩ .

والضغوط المحيطة به موجهة له إلي مثل هذه الازدواجية الفكرية التي أوقع نفسه فيها . فهو في المقام الأول مسلم و (قاض) ، وهو في نفس الوقت متشبع بروح الفلسفة اليونانية الخالصة بصفة عامة ، وبطابع الفلسفة المشائية بصفة خاصة .

وهكذا تسود مثل هذه الازدواجية الفكرية معظم عناصر ومكونات الفلسفة الرشدية ، حيث نراه يعلن غالباً عن مواقف وقضايا فلسفية تحمل طابعاً إسلامياً خالصاً في بعض كتاباته - كما سبق وأن ألمحت - ولكنه سرعان ما تسيطر عليه نزعته المشائية فيصرح أو يلمح في بعض الكتابات (الخاصة) بمواقف أو اتجاهات أرسطية محضة تتعارض تماماً مع ماسبق وأن أعلنه . وهكذا يظل ابن رشد متردداً - غالباً - بين مسلمات الدين واستنتاجات الفلسفة ^(١) . في ضوء ذلك إذن ينبغي أن تفهم الفلسفة الرشدية ، إنه فلسفة رجل مسلم لم يتخلص من أسر فلسفة أرسطو (الحكيم الأول) . ومن هنا فقد جاءت تلك الفلسفة الرشدية أمشاجاً من الأرسطية المشائية متدثرة بواجهة إسلامية فرضتها ظروف ناشئة من فقهاء يتريصون بابن رشد الدوائر وينتظرون له السقطات من ناحية ، ومن هجوم جارف للغزالي علي الفلسفة والفلاسفة من ناحية أخرى . وهكذا أصبح لزاماً علي ابن رشد أن يتجنب الترددي في الصراحة والمباشرة التي وقع فيها سابقوه من الفلاسفة المسلمين ، خاصة الشيخ الرئيس ابن سينا . فلقد استفاد الرجل إلي حد كبير من تجارب سابقيه .

(١) سنتناول قضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد في نهاية هذا الفصل .

لقد سلك ابن رشد بلغة المنطق مقدمات إسلامية ولكنه انتهى إلي نتائج أرسطية ١ فقد حاول أن يغلف تناوله الفلسفي لهذه القضية - وغيرها - بطابع التنزيه الإسلامي من الناحية الصورية المحضة مع احتفاظه دائماً بأصالته الأرسطية .

ويمكننا القول إن ملامح المشائية تتضح في هذا الصدد علي أوضح نحو من خلال مايلي :

١ - استخدام مصطلحات فلسفية أرسطية وألفاظ ذات دلالات مشائية محددة .

٢ - تبني مواقف أرسطية ثابتة حتي وإن امتزجت ببعض التعبيرات الإسلامية علي ما أسلفنا وذلك بصدد (الموضوع) .

٣ - تبني المنهج الفلسفي الأرسطي (البرهاني) حيث يؤكد ابن رشد اهتمامه الشديد بهذا المنهج البرهاني في كل مسألة من المسائل المطروحة للمناقشة ، بدلاً عن مناهج المتكلمين خاصة أبي حامد الغزالي ، تلك المناهج التي يصفها ابن رشد بأنها خطابية وجالية .

٤ - محاولة تصحيح مفهوم الفلسفة الأرسطية في العالم الإسلامي ، تلك الفلسفة التي شوهاها ابن سينا من وجهة نظر ابن رشد وعرضها لنقد الغزالي وغيره . يقول ابن رشد : إن الأقاويل البرهانية في كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الأشياء ، وبخاصة في كتب الحكميم الأول ، لا ما أثبتته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلي الإسلام إن ألفي له شيء من ذلك . فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل

الظنية لأنها من مقدمات عامة لا خاصة ، أي خارجة عن طبيعة
المفحوص عنه . ويذكر ابن رشد أن القصور في الحكمة إنما نتج عن أن
الغزالي لم ينظر إلي رأي أرسطو إلا من خلال ابن سينا . (١)

لقد التزم ابن رشد النسق الأرسطي بصدد تناول مسألة علم الله وعنايته
بالعالم ولكن تحت مسمى التنزيه . وقد حاول أرسطو من قبل تنزيه الله فوق
في نقبض ما أراد إثباته . فقد ذهب أرسطو إلي كون الإله عقلاً محضاً ،
ولما كان هذا الإله عقلاً محضاً وجب أن يكون عاقلاً ، وأن ينصب تفكيره
علي موضوع معين . ولكن ليس من الممكن أن ينصب تفكيره علي شئ خارج
ذاته لأن كل ماعده ينطوي علي النقص . ومعني ذلك أن أرسطو كان يري
أنه من الأفضل لإلهه ألا يري الأشياء الناقصة علي أن يراها . ويتضح من
ذلك أنه يصف إلهه بأنه غريب عن العالم وجاهل به .

ويقرر ابن رشد في مجال رده علي الغزالي وانتصاره للفلسفة المشائية
أن " الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان وقياس
أحد العلمين علي الثاني . وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص بالحواس
وإدراك الموجودات العامة بالعقل ، والعلة في الإدراك هو المدرك نفسه ،
فلاشك في تغير الإدراك بتغير المدركات وفي تعدده بتعدددها ... وأما العناد
الثاني وهو قوله إن من قال من الفلاسفة إنه يعلم الكليات فإنه يلزمهم أنهم
إذا أجازوا علي علمه تعدد الأنواع فليجيزوا تعدد الأشخاص ، وتعدد أحوال
الشخص الواحد بعينه ، فعناد سقسطائي ، فإن العلم بالأشخاص هو حس

(١) أنظر تهافت التهافت ، ص ٣٢٥ .

أو خيال ، والعلم بالكمليات هو عقل ، وتجدد الأشخاص أو الأحوال يوجب شيئين : تغير الإدراك وتعدد ، وعلم الأنواع والأجناس ليس يوجب تغيراً إذ علمهما ثابت ، وأنهما يتحدان في العلم المحيط بهما وإنما يجتمعان ، أعني الكلية والجزئية في معني التعدد ... ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه بالموجودات لا بهكلي ولا بجزئي ، وذلك أن العلم الذي هذه الأمور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول ، والعقل الأول هو فعل محض وعلة ، فلا يقاس علمه علي العلم الإنساني . فمن جهة مالا يعقل غيره من حيث هو علم غير منفعّل . ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل .

وتلخيص مذهبهم (أي الفلاسفة المشائين) أنهم لما وقفوا بالبراهين علي أنه لا يعقل إلا ذاته ، فذاته عقل ضرورة . ولما كان العقل بما هو عقل إنما يتعلق بالموجود لا بالمعدوم ، وقد قام البرهان علي أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التي نعقلها نحن ، فلا بد أن يتعلق عقله بها إذ كان لا يمكن أن يتعلق بالعدم فوجب أن يكون تعلق علمه بها علي نحو أشرف " . (١)

وهكذا ينتهي ابن رشد من خلال نظريته الخاصة التي تمثل موقفه الحقيقي البعيد عن مهادنة الفقهاء وقلق العامة ، أقول ينتهي من خلال ذلك إلي تبني الموقف المشائي جملة وتفصيلاً . فالمبدأ الأول أو الله تعالى يدرك الأشياء من خلال تعقله لذاته من حيث كونه الموجود الأشرف . وإنه "متحد بعلوماته" بحيث يصير العقل والمعقول شيئاً واحداً إذ " لا تغاير في العقل

(١) تهافت التهافت ، ص ٤٦٠ وما بعدها .

بين المدرك والمدرك أصلاً " . وعلي ذلك يصح القول بأن الله لا يعلم إلا ذاته ، وأنه يحيط علماً بجميع الموجودات " إذ كان ذلك العلم هو ذاته " . ويستدل ابن رشد بعبارات لأرسطو فيقول : " يقول أرسطوطاليس : إن طبيعة العقل مستولية علي الكل " . ويقرر ابن رشد كذلك أنه " ليس ما يعقل من ذاته هو غير ما يعقل من غيره " . (١)

ومن العجيب أن ابن رشد الذي يرفض مجرد تناول مسألة العلم الإلهي في كتابات للعامّة ويرفض قياس علم الله علي علم الإنسان هو نفسه الذي يقيس هذا العلم علي ذاك ويذهب إلي أن التغير في المعلوم يقتضي تغييراً في ذات العالم . فلو لم يكن ابن رشد يقيس علم الله علي علم الإنسان لما ذهب إلي ما أقره في هذا الصدد .

يقول ابن رشد : إن " الكلام في علم الباري سبحانه بذاته وبغيره مما يحرم علي طريق الجدل في حال المناظرة . فضلاً عن أن يثبت في كتاب ، فإنه لا تنتهي أفهام الجمهور إلي مثل هذه الدقائق ، وإذا خيض معهم في هذا بطل معني الإلهية عندهم ، فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم " . (٢)

وتمثل الموقف المشائي العام بصدد العناية الإلهية في أن الله لا يعرف سنن الكون العامة ، وهو يأبه للتنوع لا للفرد ، وذلك لأنه إذا كان عالماً بالجزئي وجد إحداث مستمر في ذاته . وفضلاً عن ذلك فإن الله إذا كان يدبر

(١) أنظر المرجع السابق ، ص ٣٤٧ .

(٢) ن . م . ص ٣٥٦ .

كل شئ مباشرة كان الشر من عمله . أو إنه يجب أن تعزي إليه القدرة علي صنع المستحيل . ولذا فإن الرأي الوحيد الذي يبجل به الله هو الذي يرد العناية الإلهية إلي كونها سبب الأشياء العام . وبهذا الافتراض يعزي إليه كل مافي العالم من خير مادام قد أراده ، وعلي العكس ليس الشر من عمله ، بل نتيجة الهولي المقدرة المعاكسة لمقاصده .

ويعقب رينان علي هذا الموقف بقوله : " ولا يبدو لي ابن رشد حتي الآن غير شارح أمين ألمعي لرأي أرسطو المعبر عنه في الجزء الأول والجزء الثامن من الطبيعيات ، وفي الجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة . وبما أن الوجود عند أرسطو مؤلف من عنصر غير معيّن (الهولي) ومن عنصر معيّن (الصورة) ، فإن الهولي تكون - في مثل هذا الرأي - غير محدودة وأساساً دائماً لكل شئ ، والهولي هي الممكن ، والممكن هو القديم . ولا ريب في إمكان مهاجمة هذا البرهان ، وليس من الخطأ جواب المتكلمين القائل : إن خطأكم - أي الفلاسفة - هو في عد الإمكان أمراً حقيقياً ، مع أنه لا وجود للإمكان ، والإمكان تصور ذهني خالص لا حقيقة له مطلقاً ، وقد كان هذا حجة حيال النظرية الأرسطوطاليسية التي هي علي شئ من الغلظة". (١)

ويقول ابن رشد : " تشابه إدارة الكون إدارة مملكة يسير فيها الجميع من مركز واحد ، ولكن مع عدم كون الجميع من صنع الملك مباشرة " . (٢)

(١) رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ١٢٨ .

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ، ص ٤٨٥ ، تلخيص مابعد الطبيعة ٤/٣٩٥ .

ويذكر ابن رشد أن أفلاطون لم يرد أن يعبر عن أمر آخر عندما قال بأسلوبه المجازي : إن الله خلق الملائكة صباحاً ثم خلد إلي السكون . (١)

ولذا فالسمااء عند ابن رشد موجود حي مؤلف من عدة مدارات تمثل أعضاء الحياة الجوهرية ، فالمحرك الأول يمثل القلب الذي تشع الحياة منه إلي الأعضاء الأخرى . ولكل مدار عقله الذي هو صورته ، كما أن النفس العاقلة هي صورة الإنسان ، ويتألف من هذه العقول المتتابعة سلسلة المحركات التي تنشر حركة المدار الأول حتي تنتهي إلينا . وتتحرك هذه العقول بلا انقطاع باحثة عن الأصلح . وتتعارف هذه العقول ، وهي تعرف كل ما يحدث في المدارات الدنيا ، ومن ثم يعرف العقل الأول معرفة تامة جميع ما يجري في الكون . وهكذا يلتقي العالم العلوي الأزلي والعالم المتغير الفاسد .

يقول ابن رشد : " فانظر كيف تلطفت العناية الإلهية لاتصال الوجودين أحدهما بالآخر فجعلت من القوة المحضة والفعل المحض ، هذا النوع من القوة أعني القوة التي تكون في المكان ، حتي التأم بذلك هذا الارتباط بين الوجود الأزلي والفاسد " . (٢)

مشكلة قدم العالم :

تعد مشكلة قدم العالم من أدق وأصعب مشكلات الفلسفة الإسلامية لما تشيره من دلالات وما يترتب عليها من نتائج . كما تمثل هذه المشكلة قمة

(١) أنظر ، مابعد الطبيعة ١٢ / ٣٤٤ .

(٢) أنظر تهافت التهافت ، ص ، السماء والعالم ، ص ١٢٧ . تلخيص مابعد الطبيعة ،

التصادم الفكري بين الفلاسفة الإسلاميين من جهة والمتكلمين من جهة أخرى .
وتتمثل تلك الخصومة في أن المتكلمين يرون أن القول بقدوم العالم علي أي
نحو كان وصدوره ضرورة عن الله كالمعلول عن العلة . ومساوقته له تعالي
في الزمن يعتبر إنكاراً للخلق وتعريضاً لوجود الله للجحود . ذلك بأنهم
يرون أن الخلق والإحداث هما الكون عن عدم ، فلا يتصور كون العالم
مخلوقاً لله إلا إذا أوجده بعد مدة كان معدوماً فيها ، بل كان الله هو
الموجود وحده . أما الفلاسفة فتقوم وجهة نظرهم في أنهم لا يرون في القول
بالقدم إنكاراً للخلق ولا تعريضاً لوجود الله للجحود .

فإنهم يرون أن من العسير حقاً تصور (الخلق والحادث) للعالم دون أن
يسبقه (عدم) أو بتعبير آخر دون أن يسبق وجود العالم (زمان) كان معدوماً
فيه . (١)

تلك هي المقدمات التي قام عليها الاختلاف بين المتكلمين والفلاسفة
حول قضية بالغة الخطورة ومن ثم جاءت النتائج مختلفة لدي الفريقين .

ونحاول أن نستوضح الموقف الرشدي في هذا الصدد من خلال الإطار
الأرسطي المشائي . ويمكننا القول بداية بأن حقيقة فلسفة ابن رشد حول قدم
العالم تنبثق أساساً من الفلسفة الأرسطية صاحبة السبق في هذا المجال . (٢)

(١) أنظر ، أبو البركات البغدادي : المعتبر في الحكمة الإلهية ٢٨/٣ وما بعدها .

(2) Macdonald : Development of Muslim Theology , P. 257 .
and Leaman : An Introduction to Medieval Islamic
Philosophy , P. 43, Ross : Aristotle P.

أما التناول الأرسطي لهذه القضية فيتلخص في ذهابه إلى اعتبار المادة الأولى قديمة قدم الإله نفسه ، وأن العالم يتحرك منذ القدم حركة لا نهاية لها ، وأن الله هو المحرك للعالم عن طريق تعشق العالم له ومحاولة التشبه به وذلك عن طريق الحركة الدائرية التي هي أكمل أنواع الحركة . وخلاصة الموقف الأرسطي في هذا الصدد أنه ينكر مسألة الخلق بالمعنى الديني .

يقول ابن رشد في بيان أهم الخلافات الناشئة حول العالم (بين القدم والحدث) : إن المواقف الكلامية تتفق مع مواقف القدماء علي أن الزمان المستقبل غير متناه ، وكذلك الوجود المستقبل . وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي . فالتكلمون يرون أنه متناه ، وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته ، بينما يري أرسطو وأتباعه أنه غير متناه كالحال في المستقبل .

فهذا الوجود الآخر ، الأمر فيه بين أنه قد أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي ، ومن الوجود القديم . فمن غلب عليه مافيه من شبه القديم علي مافيه من شبه المحدث سمّاه قديماً . ومن غلب عليه مافيه من شبه المحدث سمّاه محدثاً . وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة . ومنهم من سمّاه محدثاً أزلياً وهو أفلاطون وشيعته ، لكون الزمان متناهيّاً عندهم في الماضي .

وينتهي ابن رشد من خلال هذا التقديم لأهم المواقف الفلسفية حول قدم العالم أو حدوثه إلى هذه النتيجة ، وهي أن "المذاهب في العالم ليست

تتباعه، حتي يكفّر بعضها ولا يكفّر " . (١)

ويذهب أبو البركات البغدادي (ابن ملكا) إلي مثل هذا التقديم الرشدي الملتبس للاعذار إذا جنحت الآراء ، وموضحاً في الوقت نفسه معيار مثل هذا الجنوح في الرأي بصدد هذه المشكلة . يقول البغدادي : ولأن مقالة الحدوث أقرب إلي الأذهان الأكثرية في تصور الخالقية والمخلوقية ، صار القائلون بها أكثر عدداً . ثم شهد لها من الخواص المعبرين من شهد . فصارت مشهورة القبول ومقابلها شنعا . وشنع بعضهم علي بعض ، فسمي الحديثون القديمين دهرية ، وصار من الأسماء الشنعة عند السامعين ، يعتقد الجمهور في معناها جحد الخالق ، المبدأ الأول ، ورفع وسمي أهل القدم أهل الحدوث معطلة ، لأنهم قالوا بتعطيل الله تعالى عن جوده مدة لا نهاية لها في البداية . (٢)

ونظراً لأهمية وخطورة هذه المشكلة عند ابن رشد - كما هي عند غيره - فلم يخل كتاب من كتبه أو شرح من شروحه من إشارة إليها ومحاولة توضيح لها ، سواء لدي السايقين عليه أو مايتبناه هو نفسه من موقف في هذا الشأن .

ويفرد ابن رشد القدر الأكبر من كتابه (تهافت التهافت) لدحض آراء واتهامات الغزالي بصدد هذه المشكلة من جهة ، وإقرار موقفه الشخصي ومايميل إليه من جهة أخرى .

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال ، ص ٤٢ .

(٢) أبو البركات البغدادي : الاعتبار في الحكمة الإلهية والطبيعية ، ٤٣/٣ .

وبعيداً عن إلزامات الغزالي للفلاسفة وهجومه عليهم لقولهم يقدم العالم وتفصيلات الردود الرشدية علي ذلك ، نحاول أن نستخلص مباشرة موقف ابن رشد ذي النزعة الأرسطية في هذا السياق . ونلاحظ هنا أن ابن رشد حين يتناول هذه القضية فإنه يتناولها من خلال إطار أرسطي خالص ، مع إضفاء بعض المصطلحات أو التعابير الإسلامية كما هو منهجه دائماً .

ولما كان التلازم قوياً بين الموقفين الأرسطي والرشدي ، فيمكنك - دون تجاوز - أن تعبر عن حقيقة موقف أحدهما من خلال تناول موقف الآخر .

يقول الشهرستاني : " إن القول في قدم العالم وأزلية الحركات يعد إثبات الصانع والقول بالعلة الأولى ، إنما شهر بعد أرسطوطاليس .. وأبدع هذه المقالة علي قياسات ظنها حجة وبرهاناً ، فنسج علي منواله من كان من تلامذته وصرحوا القول فيه " . (١)

ولقد تصدى ابن رشد بعنف لهجوم الغزالي علي أرسطو ومن تابعه من الفلاسفة المشائين مؤكداً أحقية الموقف المشائي بالصواب . فيذكر ابن رشد أن الغزالي في هجومه علي الفلاسفة قد خلط بين الإرادة والفعل عند الفاعل القديم . فإن تراخي المفعول عن إرادة الفاعل جائز عند الفلاسفة ، أما تراخيه عن فعل الفاعل له فمستحيل . ويقرر ابن رشد أن الغزالي لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي المفعول عن فعل الفاعل وعزمه علي الفعل ، إذا كان فاعلاً مختاراً قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل ، و الأخير جائز ، أما

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ٢ / ١٤٩ .

تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز ، وكذلك تراخي الفعل عن العزم علي
الفعل في الفاعل المريد . (١)

ويذهب ابن رشد إلي أن أرسطو قد أقر بوجود كائن أزلي متحرك
تصدر عنه جميع الحركات ، هو المحرك الأول الذي يتحرك من تلقائه حركة
دورية أزلية وهو الفلك المحيط أو السماء الأولى ، وهو وسط بين الحوادث
والفاعل القديم . ووضع إلي جانبه كائناً مفارقاً أزلياً لا يتحرك أصلاً ، فليس
هو سبباً للحوادث بما هي حادثة بل بما هي قديمة بالجنس ، وهو المحرك الذي
لا يتحرك (الله) . أما تحريكه للحوادث فعلي سبيل الشوق ، فهو السبب
الغائي للموجودات وليس الفاعل لها . فلم يكن خاضعاً لسنة التغير أو
الحدوث التي تخضع لها سلسلة الحوادث التي تستمد حركتها منه علي هذا
الوجه الغائي . ولما كان هذا المحرك خارجاً عن سلسلة الحوادث ، فليس هو
مصدراً لجواهرها وهي أزلية . (٢)

ويرد ابن رشد علي الغزالي في نقده للزمان الممتد قبل وجود العالم
علي مقابلة الزمان بالمكان ، فيقول ابن رشد : إن هذا العناد سفسطائي
خبث ، وذلك لأنه يعتمد علي أن الحكم للكم الذي لا وضع له ولا يوجد فيه
كل وهو الزمان والحركة ، كحكم الكم الذي له وضع وكل وهو الجسم .
فقياس الزمان علي المكان في هذا الباب غير صحيح ، لأن للمكان وجوداً
موضوعياً محصلاً فاستحالت الزيادة فيه إلي ما لانهاية ، وليس كذلك الزمان

(١) تهافت التهافت ، ص ٣٣ .

(٢) أنظر : مابعد الطبيعة ، ١٢ / ٣٣٤ .

إذ هو ليس شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة ، فكان وجوده وجوداً ذهنياً له جانب موضوعي هو الحركة ، فلم يمتنع تصور امتداده في الذهن إلي ما لا نهاية . (١)

ونلاحظ أن ابن رشد يتخلى عن المبدأ الذي أعلن ضرورته بصدده علم الله وهو عدم قياس صفات الله علي صفات الإنسان . فيتساءل ابن رشد كيف يتصور فعل حادث عن إرادة قديمة من غير أن تتغير حالة الفاعل وقت الفعل عن حالته قبله ، بأن تزيد رغبته في تحقيق الفعل ، وهذا ما يعتبر نقصاً في حقه تعالى . (٢)

ويذهب ابن رشد تأكيداً للنزعة المشائية إلي أنه طالما كان للإمكان ذات ومادة فإن ذلك يتأدي بنا إلي القول بقدم المادة ومن ثم قدم العالم . فلو قيل إن العالم ممكن ، فإن هذا الإمكان لا بد وأن تسبقه المادة ، ولا يمكن أن يتسلسل ذلك إلي ما لا نهاية ، ومن هنا وجب القول بوجود مادة قديمة موجودة منذ الأزل .

ويحاول ابن رشد أن يستدل علي قدم العالم بأدلة سمعية يؤكد بها جدارة مذهبه وصحة موقفه . فنراه يذكر أن هناك آيات قرآنية يدل ظاهرها علي وجود مادة وزمان سابقين علي وجود العالم ، من ذلك قوله تعالى : "وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه علي الماء". (٣)

(١) أنظر ، تهاقت التهاقت ، ص ٣٥ .

(٢) ن . م . ٩ ص .

(٣) (هود - ٧) .

فتدل هذه الآية علي أن العرش والماء كانا سابقين علي وجود العالم . وقوله تعالي : " ثم استوي إلي السماء وهي دخان " (١) فيدل ذلك - من وجهة نظر ابن رشد - علي أن العالم خلق من مادة سابقة . (٢)

ونلاحظ هنا ومن خلال استعراض موقف ابن رشد المتبني القول بقدم العالم أنه نهج نهجاً مشائياً يؤكد أزلية الهيولي أو المادة الأولي ، وإن تعارض ذلك مع جوهر العقيدة الإسلامية . ويسلك ابن رشد مرة أخرى تلك الازدواجية الفكرية لدرء أي اتهام يوجه إليه وذلك بتبني موقف الشريعة في بعض كتبه كما أسلفنا خاصة كتابه (مناهج الأدلة) ، ولكن يبغي ثباته المستمر علي موقفه المشائي في بقية كتبه وشروحه علي فلسفة أرسطو شاهداً علي حقيقة مذهبه .

يقول رينان : إنه من الإنصاف أن يقال : إن الفلسفة العربية استطاعت أن تستخلص معضلات المشائية الكبيرة بجرأة وبصيرة ، وأن تسعى لحلها بنشاط ، ويلوح لي بهذا أنها أرفع من فلسفتنا في القرون الوسطي التي كانت قيل إلي تقصير المعضلات وتناولها من الناحية الجدلية الدقيقة.

والواقع أن جميع روح الفلسفة العربية ، ومن ثم جميع الرشدية ، تلخص في مذهبين أو في ضاللين كبيرين - علي حسب تعبير القرون الوسطي - مرتبط أحدهما بالآخر ارتباطاً وثيقاً ومشتملين علي تفسير كامل ومبتكر للمشائية وهما : قدم الهيولي ونظرية العقل . (٣)

(١) (فصلت - ١١) .

(٢) أنظر : فصل المقال ، ص ٤٣ .

(٣) رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ١٢٢ .

مشكلة النفس الإنسانية .. وجودها وخلودها :

تمثل مشكلة النفس الإنسانية واحدة من أدق المسائل الفلسفية التي عرضت لها الفلسفة المشائية ابتداء من الفيلسوف المؤسس أرسطو ووصولاً إلي فيلسوفنا أبي الوليد بن رشد . ذلك أن الإنسان أول ما يفكر ويتأمل فإنما يتجه إلي نفسه التي بين جنبيه ، وتمثل الإشكالية فيها لكونها تمثل لغزاً وتساؤلاً ملحاً اختلفت طرائق الإجابة بصده .

ولقد سبقت الإشارة إلي أن التعريف الأرسطي للنفس كان المنطلق الذي بني عليه الفلاسفة المشائيون تصوراتهم حول النفس . وهكذا فعل ابن رشد حيث استلهم التعريف الأرسطي للنفس في صياغة نظريته وتوجيه طريقته في حل المشكلة من وجهة نظره . فيقرر ابن رشد أن النفس " هي التي تجري منا مجري الصورة لا مجري الهيولي " .

ويعترف ابن رشد بداية بأن " الكلام في أمر النفس غامض جداً ، وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم . ولذلك قال سبحانه مجيباً في هذه المسألة الجمهور عندما سأله بأن هذا الطور من السؤال ليس من أطوارهم ، في قوله تعالى : (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أرتبتم من العلم إلا قليلاً) " . (١)

ويمضي ابن رشد بالتعريف الأرسطي للنفس قدماً حيث يحاول أن يستكنه حقيقة النفس علي صعوبتها ، وذلك بمحاولة تعريفها من خلال بعض صفاتها وخصائصها . يقول ابن رشد : " إن مثل ما قيل في حد النفس إنها

(١) أنظر : تهافت التهافت ، ص ٥٥٧ .

استكمال لجسم طبيعي آلي ، ومثل ما قيل في حد الجواهر إنه الموجود لا في موضوع . لكن ليس تكفي هذه الحدود في معرفة الشيء . وإنما يؤتي بها ليتطرق من ذلك إلي كل واحد مما يدخل تحت أمثال الحدود هذه وإلي تصوره بما يخصه " . (١)

ومن هنا فإن ابن رشد يقرر أن النفس هي ذات ليست بجسم حية عالمة قادرة مريدة سمیعة بصيرة متكلمة .

ويذكر الدكتور محمود قاسم أن ابن رشد استطاع تقرير وحدة النفس علي نحو لم يهتد إليه أرسطو نفسه ولا شراحه . وذلك لأنه كان أكثر وضوحاً من أرسطو عندما قرر دون لبس أن النفس الانسانية جوهر روحي قائم بذاته ، وأن وظائفها المختلفة لم تنشأ إلا بسبب اتصالها بالجسد . وذلك باستثناء العقل الفعال فهو ليس في حاجة إلي البدن ، وليست هذه الوظائف المتدرجة إلا صوراً وكمالاً للجسم ، ومعنى ذلك أن جوهرها عقل محض إذا حل في المادة اضطر إلي استخدام عدد كبير من الوظائف حتي يستطيع السمو إلي أرقى مراتب الإدراك ، فيهتدي آخر الأمر إلي إدراك حقيقته ، أي الي معرفه أنه نشاط عقلي (٢) .

وهكذا فإن ابن رشد يقرر وحدة النفس الإنسانية وإن تعددت وظائفها من نمو وحس وحركة ، وتنتهي وظائف النفس عنده إلي الاستعداد لقبول المعاني بعد تجريدتها من كل طابع حسي ، وقد سمى الوظائفيتين الأخريين بالعقل الهيولاني والعقل الفعال.

(١) ن . م . ص ٥٥٦ .

(٢) د ، محمود قاسم : في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والاسلام ، ص ١٣١ .

ويذهب ابن رشد إلى أن النفس وإن كانت صورة للبدن، فإنها جوهر
روحي قائم بذاته لا ينقسم بانقسام الجسم وتتصل بالجسم بالرغم من اختلاف
طبيعته اختلافاً تاماً ، غير أنه لا يمكن تحديد مكانها فيه فإن ذلك من الأمور
التي تجل عن الإدراك أو الاستنباط. وليس معنى أن النفس تحل في البدن
أن البدن متحد بها اتحاداً جوهرياً. يقول ابن رشد «إنا ندرك النفس وأشياء
كثيرة، وليس ندرك حدها، ولو كنا ندرك إن كانت في جسم كان الجسم
ضرورة مأخوذاً في حدها، وإن لم تكن في جسم لم يكن الجسم مأخوذاً في
حدها، وأن لم تكن في جسم لم يكن الجسم مأخوذاً في حدها. فهذا هو الذي
ينبغي أن يعتقد. وأما معاندة أبي حامد هذا القول بأن الانسان يشعر في
أمر النفس أنها في جسمه، وأن كان لا يتميز له العضو الذي هي فيه من
الجسم فهو لعمري حق. وقد اختلف القدماء في هذا، ولكن ليس علمنا بأنها
في الجسم هو علم بأن لها قواماً بالجسم، فإن ذلك ليس بيناً بنفسه. وهو
الأمر الذي اختلف فيه الناس قديماً وحديثاً، لأن الجسم إذا كان لها بمنزلة الآله
فليس لها قوام به، وإن كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن لها وجود إلا
بالجسم» (١).

ونلاحظ أن ثمة تصادماً داخلياً لدى ابن رشد بصدد مسألة خلود النفس
أو معادها، ومبعث ذلك التصادم انتماؤه الديني من جهة وولائه للفلسفة
الأرسطية من جهة أخرى، فالمعاد عنده مما اتفقت علي وجوده الشرائع وقامت
عليه البراهين عند العلماء، وقد اختلفت الشرائع حول الشواهد التي مثلت

(١) تهافت التهافت ، ص ٥٦٦ .

Macdonald : Development of Muslim Theology , P. 258 .

بها تلك الحال الغائبة للجمهور. وذلك أن من الشرائع من جعله روحانياً، أى للنفوس، ومنها من جعله للأجسام والنفوس معاً. والاتفاق في هذه المسألة مبنى علي اتفاق الوحى في ذلك، واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع علي ذلك (١).

وبالرغم من تأرجح الآراء الرشدية بين الاخذ ببعض ظاهر الشرع والأخذ بمضمون الفلسفة الأرسطية، فإن هناك نسقاً فكرياً مشائياً يتخلل الفلسفة الرشدية كلها وتتضح ملامحه من خلال ثنايا مذهب ابن رشد في هذه القضية ونبرها.

ويذهب ابن رشد إلي أن القول بحشر الأجساد إن هو إلا وسيلة لتفهم الجمهور وتقريب صورة البعث علي نحو مادي. وأن أول من قال بحشر الأجساد هم انبياء بنى اسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام، وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني إسرائيل، وثبت ذلك أيضاً في الانجيل، وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام، والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجوده الإنسان بما هو إنسان ويلوغه سعادته الخاصة به.

ويقرر ابن رشد أنه لا يصح القول بالاعادة علي مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض، وأن الأجسام التي تعاد هي التي تعدم. وذلك أن ما عدم ثم وجد فإنه واحد بالنوع لا واحد بالعدد، بل اثنان بالعدد (٢).

(١) أنظر؛ الكشف عن مناهج الأدلة، ص ١٤٩ [ضمن كتاب فلسفة ابن رشد].

(٢) تهاات التهانت، ص ٥٨٠.

ولقد قال أرسطو ذلك في كتابه "الكون والفساد" حيث ذكر أن الموجود القابل للفساد لا يمكن أن يعود مطابقاً لنفسه، وإنما يمكنه أن يعود إلي الفصيلة النوعية التي كان يؤلف قسماً منها، فمتى خرج الهواء من الماء وخرج الماء من الهواء، فإن كلاً من هذين الجوهرين لا يعود إلي الفرد الذي كان منه، بل إلي النوع الذي كان الجوهر منه في البدء (١).

فسياق المذهب الرشدي حول النفس ومن خلال الملامح الأرسطية المتجدية منه يتأدي إلي القول بالخلود الكلي، أي بأن العقل العام الذي هو مشترك بين جميع أفراد الإنسان وهو وحده الأزلي الخالد الذي لا يعثره تغير ولا يطرأ عليه فساد. أما العقل المنفعل الذي يفسره ابن رشد بالاستعداد الشخصي. فكما أنه حادث يولد مع الإنسان، هو كذلك فان بفناء الإنسان وزائل بزواله، فليس هناك بعد مفارقة النفس للبدن نفوس جزئية متمايز بعضها عن بعض، ومستقل عنه بذاته وجوهره، وإنما كل ما هنالك عقل واحد كلي هو عقل الإنسانية جمعاء.

ويذهب ابن رشد كذلك إلي ماسبق وأن أقره الفلاسفة المشائيون من أن البعث للأرواح أو الأنفس دون الأبدان. فالأرواح ستعاد في الآخرة إلي أجسام مثل أجسامها وليس لهذه الأجسام التي عدت أو بليت بالموت.

فالوجود الأخروي إذن عند ابن رشد هو روحاني في حقيقته وليس جسمانياً، حيث إن الأجسام تفني بما معناها من استعدادات وعقول خاصة. ويبقي العقل العام وحده مجرداً عن علائق الأبدان التي كانت في هذه الحياة

(١) الكون والفساد ١، ٢، ص ٣١٣.

الدنيا . وإذا كان الخلود للأنفس أو للأرواح فذلك لمفارقتها للأبدان في جواهرها ، فلا يلزم عن فساد الأبدان أي فساد في الأرواح . " فإن للفلاسفة أن يقولوا إنه لا يلزم إذا كان شيان بينهما نسبة علاقة ومحبة مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق ، ومثل النسبة بين الحديد وحجر المغناطيس أن يكون إذا فسد أحدهما فسد الآخر " . (١)

قضية التوفيق بين الدين والفلسفة :

يمثل الإتجاه إلى التوفيق بين الدين والفلسفة معلماً رئيسياً من معالم الفلسفة الرشدية من جهة ، وملحاً من ملامح الاهتمام بالفلسفة المشائية من جهة أخرى . وكانت هذه القضية قبل تناول الرشدي لها مطلباً هاماً لفلاسفة الإسلام أمثال الكندي والفارابي وابن سينا . ولكن مما لاشك فيه أن تناول الرشدي لهذه القضية يأتي أكثر نضجاً وعمقاً من غير من الفلاسفة السابقين ، ولم لا ، أليس ابن رشد هو الفيلسوف الذي بلغت عنده الفلسفة الإسلامية قمتها ومنتهىها ؟ .

وتتمثل هذه القضية في أن هناك رغبة ملحة من ابن رشد للتقريب بين الدين والفلسفة ، باعتبار أن كلا منهما مطلبه الحق ، فالحق غاية لكليهما وإن اختلفت وسيلة كل منهما في محاولة طلبه . فالدين يطلب الحق عن طريق الوحي ، والفلسفة تطلب الحق عن طريق العقل . وتتمثل إشكالية تناول هذه القضية لدى ابن رشد مع ذلك في أن هناك فجوة عميقة بين الدين

(١) تهافت التهافت ، ص ٥٧٧ .

والفلسفة من الصعب سدها ، وأن هناك تعارضاً بينهما نتيجة لطبيعة كل منهما يصعب درؤه والتقريب بينهما من خلاله .

ومما لا شك فيه أن محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة تقتضي - في ظل مثل هذا التعارض - نوعاً من التصحية أو لنقل التنازل عن بعض العقائد الدينية لتوائم النظريات الفلسفية المشائية ، مع ما يترتب علي ذلك من منزلاقات عقدية وترديات فكرية علي السواء .

ولم يكن التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد وسمياً لكتاب (١) أو تناولاً عفوياً عارضاً ، ولكن كان منهجاً ذا أسس وقواعد التزمها في سائر كتاباته وشروحه وتلاخيصه .

ويتبين ذلك المنهج الرشدي في التقريب بين الدين والفلسفة في تفرقته بين حقيقتين أو بديهتين ينبغي أن يتفقا في النهاية من وجهة نظره ، وهما الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية . فالفلاسفة أنبياء علي أسلوبهم ، يتوجهون بتعاليمهم إلي العلماء خاصة . ويجب ألا تتعارض تعاليمهم مع تعاليم الأنبياء الحقيقيين الذين أرسلوا إلي جمهور الناس بنوع خاص .

وعلي تعاليم الفلاسفة أن تؤدي الحقيقة الدينية عينها ، ولكن في ثوب أكثر كمالاً وأقل مادية . ولقد أوضح ابن رشد أنه ينبغي أن يعلم الدين تبعاً لمدارك الناس . ونتيجة لذلك فقد قسم الناس تبعاً لمواهبهم العقلية إلي ثلاث طبقات :

(١) أنظر مثلاً فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال .

الأولي : وهي أوسع الطبقات وتتألف من هؤلاء الذين يوعظون بكلام الله فيؤمنون ، وهم لا يستجيبون إلا للخطابيات . وهؤلاء هم الجمهور الذين يعنيتهم ابن رشد دائماً أثناء تناوله لكبريات المشكلات الفلسفة ، مطالباً بإبعاد أمثال هؤلاء عن تلك المسائل (العويصة) حتي لا يتشوش اعتقادهم ، حيث إن عقولهم لا تتسع لإدراك حقائق المسائل . وهذا الصنف من الناس - فيما يذكر ابن رشد - لا يقع لهم التصديق إلا من قبل التخييل ، وأولئك هم (الخطايون) .

الثانية : وهي التي تتألف من أولئك الذين يتم اعتقادهم بعد البرهان، ذلك البرهان الذي يعتمد علي مقدمات سبق وأن اعتقدوا بها ، وليست موضع نقد عندهم . وأولئك هم (أهل الجدل) .

الثالثة : وهي أقل الطبقات ، وتتألف من أولئك الذين لا يعتقدون إلا بعد أدلة تستند إلي مقدمات يقينية وثيقة ، وأولئك هم (البرهانيون) بطبيعتهم وبالْحِكْمَةِ التي أخذوا أنفسهم بها .^(١)

وفي إطار تناوله التوفيق بين الدين والفلسفة ومحاولة تأكيد (نظريات) الفلسفة في مقابل (عقائد) الدين ، يصطدم ابن رشد اصطداماً حاداً مع المتكلمين الذين يمثلون وجهة النظر الدينية من خلال وسائل جدلية . ولا يذكر المتكلمون إلا ويذكر أبو حامد الغزالي الذي أعاد ابن رشد عليه الكربة وخصه بالنقد والرد العنيف لكونه (تجوراً) وهاجم الفلسفة والفلاسفة.

(١) أنظر : دائرة المعارف الإسلامية ، مادة ابن رشد لكارادفر ٢٩٠/١ ، وكذلك ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال ، ص ٤٨ - ٤٩ .

يقول ابن رشد عن الغزالي : " هذا الكافر بالفلسفة ، هذا الكنود الذي اغترف من جميع ما يعرف من كتب الفلاسفة ، فوجه إليهم ما أعاروه إياه من الأسلحة " . (١)

ويتهم ابن رشد الغزالي وسائر المتكلمين بأنهم أعداء للفلسفة وراغبون في القضاء عليها بزعم الانتصار للعقائد الإيمانية ، ولا يعلمون - من وجهة نظر ابن رشد - أن الفلسفة لا تتناقض مع الدين ، بل إنها استكمال عقلي لقضاياها .

وفي محاولته التوفيق بين الدين والفلسفة يذهب ابن رشد إلى أن للشرعة ظاهراً وباطناً . فالظاهر تختص به طائفة العوام التي يتكون إيمانها عن طريق العادة ، ولا يستمع أهل هذه الطائفة الأولى التي سبقت الإشارة إليها لما يخالف اعتقادهم . (٢)

وإذا كان الجمهور من عامة المسلمين (الخطابيون) لا علم لهم من أمر العقيدة إلا ما يناسب عقولهم ، ومن هنا جاءت وسائل تعليم الشرع لهم بالأدلة الخطابية ، فإن المتكلمين - من وجهة نظر ابن رشد - وهم أهل الجدل فبالرغم من أنهم ارتفعوا عن العامة إلا أن فهمهم للشرع قاصر ، حيث إنهم لم يصلوا إلى أهل البرهان اليقيني وهم الفلاسفة .

ولما كان الفلاسفة هم (الأحكم) و (الأعلم) - من وجهة نظر ابن رشد - لأنهم لديهم بأسباب التفلسف ما يجعلهم يفهمون الدين علي حقيقة ،

(١) تهافت التهافت ، ص ١٠٨ .

(٢) أنظر : مابعد الطبيعة ٣٢٦/١ .

فوجب أن تكون طريقتهم هي (المثلي) حيث يجمعون بين فضل الفلسفة وفضل الدين ، وهم الأجدر بتأويل ما لا يعلمه غيرهم . وهم إذ يفلسفون الدين فإنهم يتبعون أوامر الشرع حيث إن الدعوة إلي التفلسف (مطلب شرعي).

" فإن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم ، هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه ، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها - وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة ، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية - فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا البشرع منه الناس إلي معرفة الله . وهو باب النظر المؤدي إلي معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى " . (١)

وإذا ثبت لدى ابن رشد قصور الأدلة الجدلية الكلامية عن إدراك الحق وفهمه ، فإن الحق إذن لا يجاوز " الأقاويل البرهانية في كتب القدماء الذين كتبوا في الحكمة وبخاصة في كتب الحكيم الأول " . (٢)

وينتهي ابن رشد إلي هذه النتيجة الحاسمة وهي أنه ينبغي أن " نعلم علي القطع ، أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلي مخالفة ماورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق ؛ بل يوافقه ويشهد له " . (٣)

(١) أنظر : فصل المقال ، ص ٢٨ .

(٢) تهافت التهافت ، ص ٩٨ .

(٣) فصل المقال ، ص ٣١ .

الفصل الثالث

موسي بن ميمون فيلسوفاً مشائياً

عن ابن ميمون وظروف بيئته :

لم يكن لليهود فلسفة ولا فلاسفة ردياً كبيراً من الزمن لطبيعة خاصة في العقيدة اليهودية نفسها وفي اليهود أنفسهم حيث غلبة طابع (التعبد) علي طابع (التعقل) . ويذكر سالمون مونك - أحد أبرز المستشرقين اليهود - أنه لا يوجد في كتب اليهود أي أثر لتلك التأملات الميتافيزيقية التي وجدت لدي الهنود أو اليونانيين . وأنه لم تكن لليهود فلسفة بالمعني الذي يعرف به هذا المصطلح . كما أن الموسوية في جانبها النظري لا تقدم فكراً لاهوتياً ولا أي مذهب فلسفي ، ولكنها تقدم مذهباً دينياً يضع الوحي كأساس لها . (١)

وظل اليهود علي وضعهم النازع إلي (اللاتفلسف) فترة زمنية طويلة، مفضلين الاشتغال بعلوم السحر والطلسمات التي تتفق وميلهم إلي التوقع والاختفاء . حتي مع ظهور بعض العلامات البارزة في فكرهم كما هو لدي فيلو السكندري ظلت النزعة إلي الرمزية الصوفية والشعرية هي المسيطرة علي طبيعة ذلك الفكر . ولن نكون متجاوزين الحق إذا قلنا إن الفلسفة اليهودية لم يعمل لها صوت إلا من خلال الفكر الإسلامي . وليس هذا الكلام من عندنا وإنما هو بشهادة أستاذين يهوديين معاصرين أحدهما مونك الذي سبقت الإشارة إليه ، والآخر هو الأستاذ فيدا . (٢)

(1) Munk , S. : Melanges de Philosophie Juive et Arabe , P. 12 .

(2) Ibid : P. 10 , and ' Vaida. G. : Introduction à la Pensée Juive du Moyen Age, p. 21 .

ولقد ظل التواصل الفلسفي الوثيق بين الفكرين الإسلامي واليهودي في البيئة الإسلامية في المشرق الإسلامي والمغرب الإسلامي علي السواء. وبلغ ذلك التواصل أقصى مدى له في فلسفة (القرائين) من اليهود ، الذين كانوا أثراً مباشراً من آثار المعتزلة والاعتزال . (١)

حيث كان أولئك القراؤون اليهود أول فرقة منهم تسلك مذهباً دينياً يقوم علي أسس عقلية بحتة . وبلغ بهم التأثير بالمعتزلة إلي أن سموا أنفسهم متكلمين ، كما أطلق عليهم المسعودي نفس الوصف الذي أحب المعتزلة أن يطلقوه علي أنفسهم وهو (أهل التوحيد والعدل) .

وإذا كان الفكر اليهودي قد تأثر إيجابياً بالفكر الإسلامي عبر تاريخه الطويل ، فإن الفكر اليهودي استطاع أن يسرب (الاسرائيليات) في فكرنا الإسلامي ، كما استطاع أن يعمل علي تخريب العقيدة الإسلامية من خلال تأصيله للفكر الباطني في الفلسفة الإسلامية . وأبلغ مثال لذلك هو عبد الله بن سبأ (ابن السوداء) اليمني ذو الأصل اليهودي ، الذي أظهر الإسلام وأخفي حقداً دينياً ضد الإسلام والمسلمين .

ذلك كان مسار الصلة بين الفكرين الإسلام واليهودي حتي عصر ابن ميمون ، فماذا عن ابن ميمون وماذا عن ظروف نشأته ؟

إنه أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله القرطبي (الأندلسي) الإسرائيلي ، وذلك هو الاسم الذي عرفه به (ميمونيدس) في اللغة العربية ، كما عرف به كذلك في تاريخ لاهوت اليهود وفلسفتهم وطبهم . وكان يسمى

(1) Vaida : Introduction , P. 39.

بالعبرية ربي موشيه بن ميمون . ولقَّب في المصنفات العربية بلقب الرئيس
(رئيس الأمة أو الملة اليهودية) . (١)

ولد ابن ميمون في ٣٠ مارس عام ١١٣٥ م بقرطبة حيث كان أبوه
يعمل دِيَّاناً أو قاضياً في المحاكم الكنسية . ولقد سمح له المناخ الديني الذي
نشأ فيه بأن يتلقي عن أبيه العلوم الدينية اليهودية ، كما تلقى سائر العلوم
الإسلامية علي أيدي علماء مسلمين في كل تخصصات العلوم الشرعية في
بيئة علم وثقافة وفكر وفي حاضرة من أشهر حواضر المسلمين حيث العلم
والثقافة ألا وهي قرطبة . وعندما بلغ من العمر الثالثة عشرة كان قد تأتى له
نصيب كبير من دراسة كل هذه العلوم . وعندما سقطت دولة المرابطين في
قرطبة وتلاها دولة الموحيدين صادف ابن ميمون في ظلها عنتاً كبيراً حيث
اضطر إلي إظهار الإسلام وإن بقيت يهوديته كامنة فيه علي سبيل التقية .
ولقد نزح ابن ميمون مع أبيه إلي خارج الأندلس وتشرّد مع أسرته زمناً
طويلاً ، حيث استقر في فاس فترة قصيرة ثم أبحر مع أسرته إلي مدينة عكا
بفلسطين عام ١١٦٥ م ثم أقام ببيت المقدس ، ولكن لم يطل به المقام هناك
حيث ارتحل إلي مصر .

(١) أنظر : مادة (ابن ميمون) بدائرة المعارف الإسلامية بقلم متوخ ٢٨٥/١ ، وانظر في
ترجمته كذلك :

The Jewish Encyclopaedia : The Article (Maimonides), Vol. 9,
P. 73.

وانظر أيضاً : Fouillée. A. : Histoire de la Philosophie , P. 206

إسرائيل ولفنسون : موسى بن ميمون - حياته ومصنفاته ، ص ٣٠ .

يقول أبو حيان عنه : " رئيس اليهود في زمانه بمصر ، وكان هذا اليهودي قد أظهر الإسلام ورحل من الأندلس ... فلما قدم مصر وكان ذلك في دولة العبيديين ، وهم لا يتقيدون بشريعة رجع إلي اليهودية ، وأخبر أنه كان مكروها علي الإسلام فقبل منه ذلك .. وإنما استفاد ما استفاد من مخالطة علماء الأندلس وتودده لهم ، والرياسة إلي الآن بمصر لليهود في كل من كان من ذريته " . (١)

وكانت لابن ميمون مطالعات واسعة في كتب المشائية الأرسطية والإسلامية وتبحر كبير في علوم الفلسفة والمنطق إلي أن أصبح مبرزاً في ذلك بين المسلمين واليهود علي السواء . ولما كانت له مثل تلك المكانة العالية في شتي العلوم الفلسفية قيل عنه إنه إذا كان موسى بن عمران قد أسس اليهودية الدينية ، فإن موسى بن ميمون قد أسس اليهودية الفلسفية .

واشتغل ابن ميمون بالطب حيث كانت له براعة خاصة فيه ، وبلغت شهرته فيه إلي الحد الذي جعل القاضي الفاضل البيساني وزير صلاح الدين يثق به ثقة خاصة ويشمله برعايته طيلة حياته . وجعله صلاح الدين وولده من بعد طبيباً خاصاً في البلاط .

ولقد كانت الصلة وثيقة بين ابن ميمون ومحصلة الفلسفة الرشدية خير ممثل للمشائية في العالم الإسلامي .

يقول رينان : " إن ابن ميمون أقام نفوذ ابن رشد بين بني دينه علي وجه غير مباشر ، وذلك بما نفخ في الدراسات اليهودية من دوافع جديدة ،

(١) أبو حيان : البحر المحيط ٤٧٢/٧ .

وذلك أن ابن ميمون وابن رشد استقيا من منبع واحد، وأن كلا منهما قال
بأثرات المشائبة العربية فأنتهيا إلي فلسفة متماثلة تقريباً " . (١)

ولقد كتب ابن ميمون إلي تلميذه يوسف بن يهودا : " لقد تناولت في
هذه الأزمنة جميع ما ألف ابن رشد عن كتب أرسطو ، خلا كتاب (الحس
والمحسوس) ، وقد رأيت أنه وفق لإصابة وجه الحق ، بيد أنني لم أجد حتي
الآن متسعاً من الوقت ما أدرس فيه مؤلفاته " . (٢)

وبالإضافة إلي براعته في الفلسفة وفي الطب كان ابن ميمون عالماً
بشريعة اليهود وأسرارها ، وصنّف شرحاً للتلمود الذي هو شرح التوراة
وتفسيرها . (٣)

ومات ابن ميمون في الثالث عشر من ديسمبر عام ١٢٠٤ م الموافق
عام ٦٠٥ هـ ، واستقر جثمانه بطبرية في فلسطين .

وكتب ابن ميمون كل مؤلفاته بالعربية إلا واحداً ، وأثرت فلسفته
وآراؤه علي كثير من فلاسفة العصور الوسطي في أوروبا أمثال ألبرت الأكبر
ودونز سكوت .

أما أهم كتب ابن ميمون فهي كالتالي :

(١) رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ١٨٩ .

(٢) نقلاً عن المرجع السابق ، ص ١٨٨ .

(٣) جمال الدين القفطي : أخبار الحكماء ، ص ٢١٠ .

١ - دلالة الحائرين : وهو الكتاب الذي تستطيع به النفوس الحائرة بين العقل والوحي أن تصل إلى حالة من الطمأنينة الروحية . ولا يمكن أن يوجد - بل يجب ألا يوجد - أي تناقض بين الوحي وأصول الإلهيات كما قررها أرسطوطاليس . وقد قام سالمون مونك بنشر الكتاب في باريس سنة ١٨٦٦م، وطبعه بالخط العبري واللغة العربية علي وضعها الأصلي . (١)

٢ - مقالة في صناعة المنطق .

٣ - فصول موسي (في الطب) وهي علي طريقة فصول أبقراط في الطب والتي كتب شرحاً لها .

٤ - رسالة في التقويم اليهودي .

٥ - شرح لكتاب المشنا (وهو أقدم كتاب عبر بعد التوراة بأسفارها المقدسة) .

٦ - كتاب الفرائض اليهودية .

٧ - كتاب إحكام التبويب والترتيب (وهو كتاب يجمع السنة التلمودية بعد تشتتها وتفرقها) .

مشائية يهودية ذات جذور يونانية وإسلامية :

يمثل ابن ميمون بحق أحد أعلام الفلسفة اليهودية بصفة عامة ورائداً

(1) Le Guide des Égarés [Traité de Théologie et de Philosophie]
Par Moïse Ben Maimoun. Paris, 1960 .

من رواد المشائية اليهودية بصفة خاصة . ويعيداً عن مدي صحة مسألة إسلامه يقف ابن ميمون فيلسوفاً مشائياً شامخاً في التراث الثقافي اليهودي. والحق أن رواية عدم إسلامه حقيقة أو عدم إسلامه أصلاً أوجه من رواية إسلامه . حيث يكاد يتفرد برواية إسلامه كل من ابن القفطي وابن أبي أصيبعة. (١)

ويعلق الأستاذ متوخ في دائرة المعارف الإسلامية علي روايتي كل من ابن القفطي وابن أبي أصيبعة وخاصة رواية الأخير التي أوردها في تحفظ كما يتضح من عبارته " وقيل " التي صدر بها روايته ، بأن هاتين الروايتين لا يؤخذ منهما أن لهما أساساً تاريخياً وثيقاً . وإنه إذا ماتركنا جانباً ما في هاتين الروايتين من معلومات أخرى غير صحيحة عن حياة ابن ميمون ، فإن الشريعة الإسلامية - مع أنها لا تؤخذ بشدة من يرتد مكرهاً عن الإسلام خوف الموت - تعتبر الرجل الذي يعتنق الإسلام ولو بسبب الخوف مسلماً حقيقياً ، بمعنى أن خروجه عن الإسلام بعد ذلك يؤدي إلي إهدار دمه . ولعل أقطع دليل علي عدم صحة إسلامه هو أنه أثناء الجدل العنيف الذي قام حول كتابه (دلالة الحائرين) والذي لم يترك فيه خصومه نقداً أو مثلية إلا وصموه بها ، لم يرمه أحد من غلاتهم بأنه اعتنق الإسلام ، وكان لا يهد لهم من مثل هذا النقد لو أنه أسلم حقيقة . إذ أن إسلامه لا يمكن أن يكون سرّاً محجوباً عنهم . (٢)

(١) أنظر : ابن القفطي : أخبار الحكماء ، ص ٢٠٩ ، وكذلك : ابن أبي أصيبعة : عيون الأبناء ، ٢١٣/٢ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مادة (ابن ميمون) ، ٢٨٨/١ .

وهكذا فإن فلسفة ابن ميمون فلسفة يهودية خالصة بحكم انتمائها إلا أن فيها جذوراً إسلامية في طريقة تناولاتها فضلاً عن كونها أرسطية المنزع والاتجاه .

أما عن كونها مشائية أرسطية فذلك ما يشهد به مؤلفات ابن ميمون العامة ورسائله الخاصة التي كان يبعث بها إلي أصدقائه والتي كان يضمنها خلاصات مواقفه الفلسفية . (١)

ولعل كل من يطالع فلسفة ابن ميمون يدرك لأول وهلة أنه فيلسوف مشائي أرسطي ، ويلمح من ثنايا أقواله وآرائه ثمة تأثير شديد بالفلسفة الأرسطية في خطوطها العامة . (٢)

وإذا كانت المشائية الأرسطية قد أخذت تتلمس سبيلها إلي الفكر اليهودي وبرزت من خلال بعض الفلاسفة اليهود مثل إبراهيم بن داود (ت ١١٨٠م) ، إلا أن تلك المشائية اليهودية قد بلغت قمة ازدهارها ونضجها العقلي في فلسفة موسى بن ميمون .

ولم تكن المشائية اليهودية تضرب بجذورها في فلسفة المعلم الأول أرسطو فحسب ، بل إن هناك مؤثرات فلسفية إسلامية مشائية التقت هي الأخرى في تشكيل الصورة العامة والصياغة الكلية لهذه الفلسفة

(1) Lévy . Louis : Maimounide , P. 7 , Paris , 1911 .

(2) Yallin , David : Maimounides , P. 126 , London , 1935.

وانظر أيضاً : د . إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيق ٦٨/١ .

المشائية اليهودية . فليس من شك في أن هناك عناصر فارابية وسينية في فلسفة ابن ميمون ، إلا أن الأثر الأعظم في هذا الصدد كان مستقي علي نحو مباشر وقوي من فلسفة أبي الوليد بن رشد .

وتتلخص المؤثرات الرشدية في فلسفة ابن ميمون من وجهة نظري من خلال اعتبارين :

الأول : كون ابن رشد شارحاً وناقلاً للفلسفة الأرسطية علي أحسن نحو وأكمل صورة ، حتي أن كثيراً مما عرفه ابن ميمون عن فلسفة أرسطو كان من خلال ابن رشد .

الثاني : كون ابن رشد صاحب اتجاه مشائي مستقل عن الاتجاهات الفلسفية الإسلامية السابقة عليه . فلقد كان ابن ميمون مأخوذاً بشخص ابن رشد وصلابة مواقفه في مواجهة خصومه في الفكر فضلاً عن وضوح رؤيته الفلسفية وقوة منهجه البرهاني .

وهكذا فإنه ليس غريباً أن تأتي فلسفة ابن ميمون انعكاساً مباشراً وقوياً لفلسفة ابن رشد علي وجه الخصوص باعتباره تلميذاً مخلصاً لمدرسة أرسطو من جهة ومدرسة ابن رشد من جهة أخرى ، وكان نتيجة لذلك أن قامت فلسفة مشائية جديدة بجذور يونانية وإسلامية مشتركة . (١)

(١) أنظر : ريتان : ابن رشد والرشدية ، ص ١٨٦ .

دلالة الحائرين ... والصلة بين الفلسفة والدين :

يمثل كتاب دلالة الحائرين نموذجاً فريداً ورائعاً للفلسفة اليهودية التي بلغت بموسي بن ميمون في القرن الثاني عشر الميلادي قمة نضجها العقلي . ويأتي ذلك الكتاب متضمناً فلسفة واعية هدفها الأساسي محاولة الاقتراب بشدة من الدين اليهودي ، مفترضة بل ومعتقدة أن ليس ثمة اختلاف بحال من الأحوال بين دائرتي الدين والفلسفة .

ولا أكون مجاوزاً للحق إذا قلت إن كتاب (دلالة الحائرين) بما يحويه من فلسفة ميمونية لا يقل بحال من الأحوال عن شغل الرتبة الأولى التي تشغلها الكتب الرشدية في هذا الصدد خاصة (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) و (تهافت التهافت) .

وتأتي أهمية هذا الكتاب لدي ابن ميمون - وهو الممثل لفلسفته كلها - محاولة للتوفيق ليس فقط بين الفلسفة المشائية الأرسطية والدين اليهودي، بل إنها محاولة أوسع من ذلك حيث تطلع هذا الفيلسوف اليهودي الكبير إلي التوفيق بين الفلسفة الأرسطية من جهة والدين اليهودي والدين الإسلامي وبالحركة العقلية الناشئة في إطاره من علم كلام وأصول فقه ومن مشائية إسلامية بلغت قمتهما عند ابن رشد .

فلقد تمثل ابن ميمون بفهم كامل كل الاتجاهات الفكرية التي سادت عصره واستطاع شأنه شأن أي فيلسوف كبير أن يستخرج منه ومن نفسه

ملاح فلسفية مشائية ميمونية تتسبب إليه وتستقي منه . (١)

وإذا كان ابن ميمون يصنف الاتجاهات العقلية في عصره خاصة في الأندلس حيث نشأ ، فإنه لا ينسى أن يخص بالفضل دائماً الفلسفة الأرسطية بالفضل الأكبر في أكثر من موضع .

يقول ابن ميمون في كتابه (دلالة الحائرين) : إن الذي نجد عن الكلام في معاني التوحيد عند بعض علماء الدين من اليهود في العراق من الريانيين والقرائين إنما هو أمور أخذوها عن المتكلمين المسلمين . وكذلك أخذ أصحابنا من المعتزلة والأشعرية . أما الأندلسيون من أهل ملتنا فيستمسكون كلهم بأقاويل الفلاسفة ، ويميلون لآرائهم ولا يسلكون مسلك المتكلمين . (٢)

وإذا كنا قد عرضنا من قبل لمنزلة أرسطو كشخص وكفلسفة لدى ابن رشد ، فلا تقل المكانة الأرسطية عن ذلك عند ابن ميمون . فلقد أجل ابن ميمون أرسطو وفلسفته واعتبرها في جل ماتذهب إليه (الحق الذي يحتذي) . وإذا كان ابن ميمون لا يوافق أرسطو في كل ما قال به حتي أنه أحياناً كان خصماً لبعض مواقفه وأدلته ، إلا أن الفلسفة الميمونية بصفة عامة - (١) أنظر ؛

- Yellin : Mainonides , P. 118 .

وكذلك ؛

- Lévy : Maimonide , P. 26 .

- Vaida ; Introduction à la Pensée Juive du Moyen Age , P. 22.

- Munk : Mèlanges de Philosophie Juive et Arabe , P. 11 .

- Jacobes : Sources of Spanish Jewish History , P. 214 .

(2) Le Guide des Égarés : 1/71 .

وباستثناء بعض النقاط الجزئية - تبدو لكل من يطلع عليها لأول وهلة فلسفة
أرسطية مشائية محافظة . (١)

ولا يخلو فصل من فصول كتاب (الدلالة) ولا جزء من أجزائه من
الإشارة إلى مواقف أرسطية والإشادة بها .

يقول ابن ميمون : " إن أرسطوطاليس رئيس الفلاسفة ، وإن كل ماقاله
أرسطوطاليس في جميع الوجود الذي من لدن فلك القمر إلي مركز الأرض هو
صحيح بلا ريب . ولا يعدل عنه إلا من لم يفهمه ، أو من تقدمت له آراء يريد
الدفاع عنها ، أو تقوده تلك الآراء إلي إنكار أمر مشاهد " . (٢)

ويقول : " إن مدونات أرسطو كالجذور تعد أساساً لجميع مدونات
الحكمة ، وهي لاتفهم إلا بمعونة مؤلفات بعض الشراح مثل ثامسطيوس أو
عن طريق شروح ابن رشد " . (٣)

ويقول كذلك : " إن مؤلفات أرسطو تغني عن كل ما دون قبلها ، وإن
علمه غاية ما انتهت إليه المعرفة البشرية " . (٤)

ولعل كثرة تراجم كتب أرسطو في العربية ، وانتشار الشروح
والحواشي والملخصات لهذه الكتب لدي الفلاسفة المسلمين خاصة ابن رشد هي

(1) Leaman : An Introduction to Medieval Islamic Philosophy,
P.63.

(2) Le Guide ... 2/22 .

(3) Ibid : 1/383 .

(4) Ibid : 2/60 .

التي أدت إلي أن تكون مبادئ أرسطو في الطبيعيات والكائنات من الألفاظ المرادفة للفلسفة عامة . وكان من أثر ذلك أن أقبل فلاسفة اليهود علي مبادئ أرسطو إقبالاً يندر أن يكون لغيره من فلاسفة الإغريق . (١)

وكما سبقت الإشارة فإن كتاب (دلالة الحائرين) لابن ميمون يمثل أهمية كبرى ، وتتمثل أهميته من وجهة نظرنا في الاعتبارات التالية :

١ - إن هذا الكتاب جهد فلسفي خالص يحاول صاحبه أن يجعل من الفلسفة مدخلاً عقلياً لاغني عنه لفهم العقيدة أية عقيدة .

٢ - إن هذا الكتاب مزيج منسجم من فلسفة أرسطو والفلاسفة المشائين المسلمين مضافاً إليها الموقف الفلسفي الميموني . فلقد أدمج ابن ميمون في هذا الكتاب مبادئ أرسطو ونظريات الفلاسفة المسلمين ثم صيغها - بعد عدة إضافات - بصيغته الخاصة .

٣ - إن هذا الكتاب يكتسب أهميته وقيّمته في ضوء ما قبله وما بعده سواء في فلسفة ابن ميمون أو في الفلسفة اليهودية أو في فلسفة العصور الوسطى بصفة عامة .

فمن زاوية فلسفته الخاصة نلاحظ أن الكتابات الميمونية التي سبقتها وهي تلك البحوث التي ضمّنها ابن ميمون كتابيه (السراج) و (تشنية التوراة) لا تتجاوز حدود الدين الخالص مضافاً إليها بعض الحكم والآداب الإسرائيلية ، أما كتاب الدلالة فكما سبقت الإشارة جهد فلسفي عظيم .

(١) أنظر : إسرائيل ليفنسون : ابن ميمون - حياته ومصنفاته ، ص ٥٩ .

وأما من زاوية الفكر اليهودي فما كان قبله لم يرق إلي مستواه
الفلسفي المتميز ، وما كان بعده من تراث فكري خاصة في القرن الثالث عشر
الميلادي فكان عالية عليه .

وأما من زاوية فكر العصور الوسطي فقد كان هذا العمل الفلسفي
بمثابة النافذة التي أطلت من خلالها الفلسفة المسيحية علي التراث الفلسفي
اليوناني من جهة والتراث الفلسفي الإسلامي من جهة أخرى .

ونلاحظ أن ابن ميمون - شأنه في ذلك شأن ابن رشد - يستهل موقفه
الفلسفي المشائي المتمثل في محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين ، بضرورة
تنحية عقول الجمهور عن مثل هذه المحاولات الفلسفية (الشائكة) . فلم
يقصد ابن ميمون بكتابه (دلالة الحائرين) ولا بفلسفته الجمهور أو المبتدئين
بالنظر ، وإنما كان توجهه بهذا الكتاب الفلسفي الضخم إلي " الجماعة من
الذين أخذوا أنفسهم بالكمال الإنساني وإزالة الأوهام السابقة " . (١)

وهو يقصد بتلك الجماعة الفلاسفة أو من في مكانتهم من السمو
العقلي والعمق البرهاني ، حيث إن هؤلاء هم الذين ينبغي أن يؤثروا علي
غيرهم لإدراكهم بحقيقة المراد ، ويعددهم من جهة ثانية عن الخلط والتشويش
ووضع الأمور في غير نصابها .

إن ابن ميمون ما ألف هذا الكتاب ولا صاغ فلسفته " إلا لمن تفلسف
وعرف ماقد بان من أمر النفس وجميع قواها " وهو لم يقصد به " تفهيم
جميعه للجمهور ولا تعليم من لم ينظر إلا في علم الشريعة ، بل وضع لمن هو

(1) Le Guide 1/34 .

كامل في دينه وخلقه ونظر في علوم الفلسفة وعلم معانيها ، وجذبه العقل الإنساني وقاده ليحلله محله " . (١)

ولعل أهم ملامح الفلسفة المشائية تتمثل عند ابن ميمون - كما تتمثل لدي غيره - في حرصه وسعيه الحثيث إلى إلقاء الضوء علي مدي الصلة القوية بين الفلسفة والدين . وكما سبق وأن أشرت إبان تناولي للملامح المشائية في فلسفة ابن رشد ، إن الفيلسوف هنا سواء كان ابن رشد أو ابن ميمون لديه انتماء للدين وولاء للفلسفة المشائية الأرسطية . ولما كان الولاء العقلي أقوى من الانتماء العاطفي أو الوجداني عند ابن ميمون ، دفعه ذلك دفعا إلى ما يجعل من موقفه الفلسفي العام مجرد إقامة الجسور بين الفلسفة والدين ، وإزالة مامن شأنه أن يحدث فجوة بينهما .

ولاشك في أن ابن ميمون فيلسوف يهودي متعصب لعقيدته وإن تعرض لخصومات شديدة من بعض أحبار اليهود ، كما أنه فيلسوف أرسطي مشائي عنيف في مشائيته قوي في ولائه للفلسفة .

ولما كانت الفلسفة الأرسطية قد نالت حظوة عظيمة لدي اليهود منذ النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي علي وجه الخصوص ، ونبذت سائر الاتجاهات الأخرى (٢) فإن فلسفة ابن ميمون في (التوثيق) بين الفلسفة والدين إنما جاءت ترجمة لموقف شخصي لدي ابن ميمون ، كما كانت ترجمة

(1) Ibid : 1/15 .

(١) أنظر ؛ ريتان ؛ ابن رشد والرشدية ، ص ١٨٧ .

لنزعة يهودية جارفة في تلك الأثناء للربط بين الفلسفة الأرسطية والعقيدة اليهودية .

ويؤكد ابن ميمون أن الحق لا يتجزأ ولا يمكن أن يتفاوت ، ومن هنا فإن الفلسفة والدين كدعامتين من دعائم الحق لا يمكن أن ينشأ عنهما أية تناقضات أو اختلافات إلا في أذهان العامة أو من كان حظه من العقل أو العلم قليلاً .

ويدرك المطالع لفلسفة ابن ميمون أنه في محاولة (الوصل) بين الفلسفة والدين أو بالأحرى (التوثيق) بينهما باعتبار أنه ليس بينهما أي اختلاف من وجهة نظره ، أقول إن المطالع لهذه الفلسفة الميمونية يدرك أن محاولة ابن ميمون قد جاءت أكثر وضوحاً من ابن رشد في هذا الصدد ، ويرجع ذلك من وجهة نظري إلى الأسباب الآتية :

أ - إن ابن ميمون بالرغم من خصوماته مع بعض أخبار اليهود كان أقل تعرضاً للضغط من ابن رشد وكان أكثر مقدرة علي المجاهرة والإنصاح عن مكنونات فلسفته . فلقد وقع ابن رشد بين ضغط الجمهور من ناحية وضغط الفقهاء الذين ظلوا علي هجومهم عليه حتي واقعة تشريده ووفاته .

ب - إن ابن ميمون استفاد من التجربة الرشدية في ذلك وألم بكل مافي محاولة ابن رشد من جوانب ، واستوعب بعمق خلاصة الموقف الرشدية خاصة في (تهافت التهافت) .

ج - إن محاولة ابن ميمون جاءت في شكل مبادأة أو بتعبير آخر كانت بمثابة (الفعل) ولم تكن رد فعل ، كما كانت محاولة ابن رشد التي جاءت من خلال دفاعه عن الفلسفة والفلاسفة ضد الهجمات التي تعرضت لها من قبل الغزالي في (تهافت الفلاسفة) .

إن محاولة ابن ميمون جاءت من وجهة نظر ولغنون توفيقاً " بين موسي كليم الله وأرسطوطاليس زعيم الفلاسفة ، حتي ينظر العالم إلي الدين من زاوية المنطق والعقل ، وحتى لا يطلب الحق والعلم في أفق الدين وحده بل في ميدان الفلسفة أيضاً " . (١)

وإذا كان الموقف الميموني العام يفترض أن ثمة تساوقاً واتفاقاً بين الفلسفة والدين ، فإن النزعة المشائية القوية لديه تدل - وإن لم يصرح بذلك - أن الفلسفة عنده في المقام الأول ، من حيث قدرة العقل علي اقتحام كل المسائل ونفور الدين من ذلك . ومن هنا فليس غريباً من أن يشبه ابن ميمون الحق والحقيقة بقصر كبير لا يصل مذهب التلمود إلا إلي مدخله فقط ، بينما يستطيع الفيلسوف أن يتجول فيه بحرية .

كما يكثر ابن ميمون في أكثر من موضع في كتابه (دلالة الحائرين) ويكرر مثل هذه العبارة : "استخدم عقلك .. أو تعقل " . (٢)

(١) ولغنون : ابن ميمون - حياته ومصنفاته ، ص ٦٦ .

(٢) أنظر مثلاً :

ولقد استند ابن ميمون إلي أدلة أرسطو - كما سنوضح - مفضلاً
إياها علي طريقة المتكلمين المسلمين في إثبات وجود الله . (١)

ويستلهم ابن ميمون الروح الأرسطية المشائية في محاولة الربط بين
الفلسفة والدين .

ولذلك نره يقول بصدده مناقشة بعض القضايا الفلسفية : " إن هذه
الأمر كلها لا تناقض شيئاً مما ذكره أنبيائنا وحملة شريعتنا ، لأن ملتنا ملة
عالمة كاملة ، ولكن لما أتلّف أشرار الملل الجاهلية محاسننا وأبادوا حكمنا
وأهلكوا علماءنا عدنا جهلاء ، ثم خالطناهم فعدت علينا آراؤهم ، كما عدت
علينا أخلاقهم وأفعالهم ، لذلك جاءت هذه الأمور الفلسفية كأنها غريبة عن
شريعتنا " . (٢)

وفي إطار هذا التوفيق أو التأكيد علي الصلة بين الفلسفة والدين يبرر
ابن ميمون استخدام التأويل العقلي بصدده بعض مسائل الدين إذا ما تعارضت
ومقتضيات الحكمة والفلسفة " حيث إن للمعني الظاهر قيمته عند طائفة من
الناس ، كما أن للمعني الخفي قيمته عند طائفة أخرى " . (٣)

(1) Yellin : Mairmonides , P. 126 .

(2) Le Guide 2/11 .

(3) Ibid : 1/19 .

بين الوجود الإلهي وسائر الموجودات :

يمكن القول بأن قضية التوفيق أو التوثيق بين الفلسفة والدين عند ابن ميمون تعد - بالإضافة إلى كونها أقوى ملامح الفلسفة المشائية في مذهبه - مدخلاً حقيقياً لفهم جوانب الفلسفة الميمونية بصدد الوجود الإلهي وسائر الموجودات علي السواء .

ولما كانت هذه القضية لاتمثل إشكالاً فلسفياً بحال من الأحوال لدى ابن ميمون كشأنها عند الفلاسفة المسلمين ، نراه يتعمق في طرح جوانب فلسفته المغلفة بإطار أرسطي مشائي واضح في حرية تامة ودون تعويل أو اكتراث بأية نتائج مترتبة علي ذلك .

ويذكر ابن ميمون أن الوجود الإلهي ضرورة عقلية لاستقرار واستمرار بقية الموجودات في هذا الكون . ومن هنا فإننا نراه يلجأ أحياناً إلى أدلة أرسطو في الحركة والمتحرك وصولاً إلى المحرك الأول الذي هو الله ، وذلك بعد أن طرح طرق المتكلمين المسلمين وأدلتهم علي وجود الله . ويمزج ابن ميمون بين أدلة أرسطو وأدلة الفلاسفة المسلمين علي وجود الله كما يستند إلي مقدماتهم العقلية في الحديث عن الله وصفاته . فيذكر ابن ميمون أنه لايمكن أن يكون هناك سوي موجود واحد ضروري ، أما تعدد الموجودات - حتي غير المادية - فغير ممكن إلا إذا كان أحدهما علة للآخر . ونتيجة لذلك فإن كل شيء يستمد مصدره من الله ، بما فيها المحركات غير المادية للأفلاك السماوية . ولايمكن للعالم أن يوجد مالم يكن هناك موجود تستبعد ذاته اللاوجود . ويذهب ابن ميمون - متفقاً في ذلك مع ابن سينا - إلى أن

الوجود الذي هو لكل الموجودات الأخرى لا يضاف إلي الذات الإلهية إلا بصفته تعييناً عرضياً في الله ، هو هو في الذات . (١)

ويذكر ابن ميمون أن هذه العلة العليا لكل ما هو موجود تتميز بالبساطة المطلقة ، ومن هنا وجب أن ننفي عنه أي معني من معاني التركيب أو الكثرة .

ويؤكد ابن ميمون ضرورة عدم وصف الله أو واجب الوجود بذاته بصفات إيجابية ، حيث إن وصف الله بذلك يجعله - من وجهة نظر ابن ميمون - عرضة لتحمل أي معني من معاني التجسيم ..

يقول ابن ميمون : " وهذا القدر يكفي الصغار والجمهور في إقرار أذهانهم علي أن ثم موجوداً كاملاً لا جسم ولا قوة جسمانية له . هو الله ، الذي لا يلحقه شائبة من شوائب النقص ولا يلحقه انفعال ... ولذلك كان نفي التجسيم ورفع الشبهة والانفعالات مما ينبغي التصريح به ... لأنه لا توحيد إلا برفع الجسمانية " . (٢)

وهكذا فإن ابن ميمون يذهب إلي أن إثبات كمال الذات الإلهية إنما يكون بعدم وصفها بأية صفات ، وإذا كان ثمة ضرورة عقلية أو حاجة لوصفها فينبغي أن توصف بالسوالب . فإن وصف الذات الإلهية بأية صفات إيجابية يكون بمثابة التأكيد أو الحمل المنطقي ، وذلك يفترض وجود موضوع ومحمول بما يترتب علي هذا من كثرة تعيينات والله برئ من كل هذا .

(1) Le Guide 1/35 .

(2) Ibid : 1/35 .

وذاوات الله لا يمكن تعريفها علي هذا النحو ، فإن التعريف يعني إرجاع المفهوم المعروف إلي ما يشترط له ، ولا (يوصف) بتعدد خواصه ، فذلك لا يمكن أن يقع إلا عندما يتعلق الأمر بذاوات مركبة ، وذاوات الله غير ذلك ولم تكن علاقاته مع الأشياء هي أيضاً التي من شأنها تعيين الله . ويمكن التسليم بهذه العلاقات دون أن يؤثر ذلك في تصور الوحدة الإلهية . ولكن الله مختلف تماماً عن كل شيء آخر ، مما ينفي كل علاقة بينه وبين الأشياء الأخرى خارج ذاته .

إن التأكيدات الوحيدة الموجبة التي يمكن ذكرها في حق الله - من وجهة نظر ابن ميمون - هي تلك التي تشير إلي الفاعليات التي تصدر عنه ، فالله لا يمكن تعريفه إلا بكونه العلة الأسمى للوجود .

ونلاحظ هنا أن ابن ميمون في مجال (تنزيه) الله ووصف الوجود الإلهي (بالسوالب) يلجأ إلي الاستعانة بقول لسليمان عليه السلام إذ يقول : " إن الله في السماء وأنت علي الأرض ، لذلك وجب أن يكون كلامك عنه قليلاً " (١)

وباستبعاد كل معرفة موجبة بالله ، ينبغي تفسير الأقوال التي يتضمنها الكتاب المقدس عن الله ، خاصة وأن فيها عبارات جسمية كثيرة ، ولقد لجأ ابن ميمون بصدد ذلك إلي التأويل العقلي كما سبق الإشارة حيث تخلص من هذه الإشكالية ففسرها من جهة كأنها سلبية مدركة في صورة إثبات ، ومن جهة أخرى كأنها تخص أفعال الله لا الكائن .

ولكن إذا كانت الأحكام التي يمكن إطلاقها علي الذات الإلهية هي في حقيقتها سلبية ، فما جدوي معرفة المضمون الذي تحتويه أحكام من هذا النوع؟

يقرر ابن ميمون أننا عندما نعلن ما ليس في الله فإنما نميزه بدقة كبيرة عن كل ما يوجد خارجاً عنه ، وننفي كل نقص متصور عن وجوده . فعندما نؤكد أنه لا جسماني فإننا نضعه بعيداً عن الكون الجسماني ، وحين نقرر أنه غير معلل فإننا نعزله عن مجموع الوجود ، والقول بأنه موجود لايعني إلا أننا نستبعد عنه عدم الوجود ، وعندما نسميه (الواحد) فإننا نضعه خارج معني الكثرة . ولما كان إدراك ذاته أمراً مستحيلاً ، فإن ظاهرة وجوده فقط هي التي يمكن للعقل التوصل إليها والحديث عنها .

ويعد أن تناول ابن ميمون (الوجود الإلهي) يتعرض لسائر الموجودات الأخرى ، وفي هذا الصدد تبرز نظريته في العقل تلك النظرية التي لا تكاد تختلف عن نظرية ابن رشد . فهناك فوق العقل الهيلولاني التابع للحواس العقل المستفاد المكون من فيض العقل العام الدائم ، أي الله نفسه ، ولاتقبل الموجودات المنفصلة عن الجسمية الكثرة ، ولذا فلا يوجد غير نفس واحدة.(١)

ويتحدث ابن ميمون عن الملائكة التي سماها أرسطو عقولاً مفارقة وهي الواسطة - من وجهة نظره - بين الله والموجودات وبها تتحرك الأفلاك. فإن "تلك الآراء التي يراها أرسطو في أسباب حركة الأفلاك التي منها

استخرج وجود عقول مفارقة هي أقاويل تطابق أقاويل كثيرة من أقاويل الشريعة الإسرائيلية وماورد في قصص أحبار اليهود " . (١)

وفي وضوح مشائي تام يقول ابن ميمون : " ونحن نعتقد أن الله خلق العقول المفارقة وجعل في القلك الشوق له ، والموجودات من دون الله تنقسم إلي ثلاثة أقسام : أحدها العقول المفارقة ، والثاني الأجرام الفلكية التي هي موضوعات تصور ثابتة لا تنتقل الصورة من موضوعها لموضوع ولا يتغير ذلك الموضوع في ذاته . وثالث هذه الأقسام الأجسام الكائنة الفاسدة التي تعمها مادة واحدة . وأن التدبير يفيض من الله علي العقول وترتيبها ، وتفيض خبرات العقول وأنوارها علي أجسام الأفلاك ، ويفيض من الأفلاك قوي وخبرات علي هذا الجسم الكائن الفاسد ... فالفيض الواصل من الله لإيجاد عقول مفارقة فاض عن تلك العقول أيضاً لإيجاد بعضها بعضاً في العقل الفعال ، وعنده ينقطع إيجاد المفارقات ، وكل مفارق فاض عنه أيضاً إيجاد ماحتي انتهت الأفلاك عند فلك القمر ويعدده هذا الجسم الكائن الفاسد ، أي المادة الأولى وما تتركب منها . وكل فلك تصل منه قوي إلي الأسطقات حتي ينفضي فيضها عند نهاية الكون والفساد " . (٢)

وهنا في هذا السياق تبرز المشكلة الفلسفية الكبرى التي عرضت لها الفلسفة المشائية وهي مشكلة العالم بين القدم والحدوث . ولقد أفاض موسى بن ميمون في تناول هذه المشكلة حيث عرض لها في حوالي عشرين فصلاً من

(1) Ibid : 2/3 .

(2) : 2/11 .

فصول الجزء الثاني من كتابه (دلالة الحائرين) وبالتحديد الفصول من الثاني عشر إلى الواحد والثلاثين .

وتكمن هذه المشكلة في معرفة ما إذا كان العالم قديماً أو أن له بداية زمنية ؟ وما إذا كان قد وجد بالضرورة أو بواسطة فعل إرادي ؟

وإذا كانت عناصر الفلسفة الميمونية بسياقها المشائي العام واضحة وحاسمة إلا أنه في هذه المسألة أو بالأحرى المشكلة يتذبذب موقف ابن ميمون . ونجده ربما لأول مرة متردداً بين الولاء للفلسفة الأرسطية المشائية والانتحاء الديني إلى يهوديته التي يعترف بأن بينها وبين الفلسفة - بصدد هذه المشكلة - بوناً شاسعاً ، وهكذا ينعكس تردده وقلقه على طريقة تناوله لهذه المشكلة .

فهو في إطار هجومه على المتكلمين المسلمين نراه تارة يهاجم إطلاقهم لفظ (الفاعل) على الله ويستبدل به لفظ (العلة) ويسلك - على طريقة أرسطو - البحث في العلل الأربع وصولاً إلى العلة الغائية . بينما نراه تارة أخرى يسلك بعض أدلة المتكلمين في هذا الصدد .

ونلاحظ من ناحية أخرى ثمة تأرجح واضطراب داخلي في النسق الفلسفي الميموني نفسه بين القول والتصريح بحدوث العالم والإشارة والتلميح - أحياناً - بقدمه .

فها هو ذا في المقدمات الخمس والعشرين من الجزء الثاني من (دلالة الحائرين) يقول :

" المقدمات المحتاج إليها في إثبات في وجود الإله تعالى وفي البرهان علي كونه لا جسم ، ولا قوة في جسم ، وأنه جل اسمه واحد : خمس وعشرون مقدمة كلها مبرهنة لاشك في شئ منها ، قد أتى أرسطو ومن بعده من المشائين علي برهان كل واحدة منها ، ومقدمة واحدة نسلّمها لهم تسليماً ، لأن بذلك تتبرهن مطالبنا - كما سأبين - وتلك المقدمة هي قدم العالم " . (١)

ويذكر شارح (المقدمات) أبو عبد الله التبريزي أن المقدمة السادسة والعشرين - وهي أزلية العالم - فقد سلمها لهم ابن ميمون علي سبيل الوضع (والتنازل) لا علي سبيل اعتقاد حقيقتها . إن القول بقدم العالم قول باطل وإنه لا برهان لأرسطو عليه ، ومن ظن من أتباعه وشارحي كتبه - كابن رشد - أن الوجوه التي ذكرها هي براهين فهو مخطئ إما جهلاً بشرائط البرهان أو تركاً لرعاية تلك الشرائط لحسن ظنه بأرسطو (واهماً) أن كل مايقوله ويعتقده فهو برهاني وليس كذلك . فإن أرسطو هو الذي علمنا في المنطق شرائط البرهان ، ونحن نري تلك الشرائط مفقودة في الوجوه التي ذكرها في إثبات قدم العالم " . (٢)

ويقول ابن ميمون : " إنه لاشك أن هناك أشياء تعمنّا نحن اليهود والنصارى والمسلمين ، وهي القول بحدوث العالم الذي بصحته تصح المعجزات وغيرها " . (٣)

(١) المقدمات الخمس والعشرون ، ص ٢٦ .

(٢) ن . م . ص ٣٠ .

(3) Le Guide 1/71.

وهو يذكر في موضع آخر " أن كل ناظر ذكي محقق لا يغالط نفسه علم أن هذه المسألة أعني قدم العالم أو حدوثه لم يوصل إليها ببرهان قطعي.. وبكفيك من هذه المسألة أن الفلاسفة مختلفون فيما نجد من تأليفهم وأخبارهم . فإذا كان الأمر في هذه المسألة هكذا ، فكيف نتخذها مقدمة نبني عليها وجود الله ، فيكون إذن وجود الإله مشكوكاً فيه ، إن كان العالم محدثاً فشم إله ، وإن كان هو قديماً فلا إله ... أما أن ندعي البرهان علي حدوث العالم ونضرب علي ذلك بالسيف ، وندعي أننا علمنا الله بالبرهان، فهذا كله بعد عن الحق . أما الوجه الصحيح عندي والذي لا ريب فيه هو أن يثبت وجود الله ووجدانيته ونفي الجسمانية بطرق الفلاسفة " . (١)

فكأنه هنا إذن يعلق المشكلة برمتها ويرى ضرورة الاهتمام بذكر وجود الله وأنه واحد وأنه غير مجسم دون التفات إلي البت بالحكم في العالم : هل هو قديم أو محدث ؟ .

ويستطرد ابن ميمون قائلاً : " أما أنا فأقول إن العالم لا يخلو أن يكون قديماً أو محدثاً . فإن كان محدثاً فله محدث بلا شك ، وهذا معقول لأن الحادث لا يحدث نفسه بل يحدثه غيره ، فمحدث العالم هو الله . وإن كان قديماً فيلزم ضرورة بدليل كذا ودليل كذا أن ثم موجوداً غير أجسام العالم كلها ليس هو جسماً ولا قوة في جسم وهو واحد ودائم سرمدي لا علة له ولا يمكن تغييره فهو الإله ، فقد تبين لك أن دلائل وجود الإله ووجدانيته وكونه غير جسم إنما ينبغي أن تؤخذ علي وضع القدم ، فيحصل البرهان كاملاً علي

(1) Ibid : 1/71 .

أن العالم قديم أو محدث . ولذلك تجددني دائماً فيما ألفت في كتب الفقه إذا
اتفق لي ذكر قواعد أن آخذ في إثبات وجود الله ، فإنني أثبتته بأقاريل تنحو
إلي القدم ، لا لأنني معتقد القدم ، ولكنني أريد أن أثبت وجود الله في
اعتقادنا بطريق برهاني لا نزاع فيه بوجه " . (١)

ومع هذا فإن الحجج التي أقامها ابن ميمون خلال مناقشاته لتأييد
القضية المخالفة هي إذن ضد فرض النشأة الزمنية للعالم ، وهي تقوم لا علي
نظرية الفيض التي ليس لها أي إقناع عند ابن ميمون ولكن علي الثنائية
الأرسطية المحضة . والحركة لا يمكن أن تكون لها بداية مطلقة لأن ميلاد
الحركة من حيث كونه انتقالاً من القوة إلي الفعل هو أيضاً حركة ، مما يؤدي
إلي العودة إلي اللانهائي ، وبحيث يقال أيضاً إن كل تغير يفترض مادة ،
فإذا كانت المادة غير قديمة فإن ميلادها يتضمن بالضرورة وجود مادة أخرى .

ويتساءل ابن ميمون أحياناً موافقاً الفلاسفة المسلمين : إنه إذا كان
العالم مخلوقاً فلماذا تعمل الإرادة الإلهية في لحظتها ولا تعمل في أخرى ؟
وهكذا يتأدي ابن ميمون إلي أن البرهنة المنطقية الخالصة لا تستطيع
إقامة الحجج الكاملة علي خلق العالم ، بالرغم من أن الحجج المؤيدة لهذا
الفرض تتغلب بقوة علي البراهين التي تقدمها القضية المعارضة وهي القول
بقدم العالم . وتبقي في النهاية لديه العاطفة أو الانتماء للدين الذي يرجع
الميل إلي القول بحدوث العالم ، ولكن يبقى للقضية الفلسفية (قدم العالم) -
رغم كونها مسلمة جدلاً ولا برهان عليها - وجهة وقيمة .

يقول رينان إن ابن ميمون وإن لم يصرح بالقول بقدّم العالم إلا أنه مع ذلك لا يعتبر القول بقدّم العالم يمثل إلحاداً بالغ الخطورة . (١)

وأما بالنسبة للنفس الإنسانية فإن ابن ميمون ينحو فيها نحواً مشائياً ويحذو فيها حذو أرسطو والمشائين المسلمين حتي لتكاد تطالع فلسفتهم وأنت تطالع (دلالة الحائرين) في مواضع متفرقة . وتنعكس النزعة الطبية لدي ابن ميمون علي فلسفته حول النفس كما هو عند المشائين المسلمين حيث يقرر أنه " من المعلوم قول الفلاسفة أن للنفس صحة ومرضاً كما للجسم صحة ومرضاً . وتلك أمراض النفس وصحتها التي يشيرون إليها هي في الآراء والأخلاق، وهذه خصيصة بالإنسان " . (٢)

(١) رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ١٨٩ .

(٢) أنظر : رد ابن ميمون علي جالينوس في الفلسفة والعلم الإلهي ، ص ٧٨ .

الفصل الرابع

رؤية مقارنة

بين ابن رشد... وابن ميمون

بين الأصالة والانتماء للمشائية :

ثمة تساؤل يطرح نفسه بالحاح ونحن في نهاية هذه الدراسة ، وهو مامدي الأصالة الفلسفية لدي كل من ابن رشد وابن ميمون في ظل الانتماء الشديد إلي المشائية الأرسطية ؟ وهل يمكن القول بانتفاء أية أصالة لدي الفيلسوفين أو لدي أحدهما لمجرد متابعتهما المخلصة لفلسفة المعلم الأول أرسطو ؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات نقف بداية عند تحديد مفهوم الأصالة هنا ، حيث نعني بالأصالة هنا استبقاء المقومات الذاتية لفيلسوف ينتمي إلي تراث عقدي وفلسفي إسلامي وهو ابن رشد ، وفيلسوف ينتمي إلي تراث عقدي وفلسفي يهودي وهو ابن ميمون . كما نعني بالأصالة هنا نتاجاً إبداعياً - أيا كان قدره - في ضوء تلك الأصول الفلسفية والدينية عند كليهما .

فمن خلال هذا التحديد المقصود لمفهوم الأصالة نقول إن هناك أصالة واضحة في فلسفة كل من ابن رشد وابن ميمون ، لم تمنح لمجرد انتمائهما الشديد للفلسفة المشائية الأرسطية .

أما بالنسبة لأبي الوليد بن رشد فهو ذلك الفيلسوف المسلم صاحب الاتجاه الفلسفي العقلي الواضح الذي ينتمي إليه بوصفه مبدعه ومؤسسه ألا وهو الرشدية . (١)

(1) Macdonald : Development of Muslim Theology , P. 255 .

إن انتماء ابن رشد إلى السياق الفلسفي الأرسطي لم يحل دون قيام
فلسفة رشدية ذات ملامح محددة وروح مبدعة .

يقول رينان إن ابن رشد كان نموذجاً فريداً من العقلية العربية " يعرف
الطب ، أي جالينوس ، والفلسفة ، أي أرسطو ، وعلم الفلك ، أي المجسطي .
ولمّا يضيف إلى ذلك درجة النقد النادر في الإسلام ، ويوجد بين ملاحظاته
ما يفوق أفق عصره بمراحل " . (١)

إن الملامح المشائية وإن كانت طاغية على فلسفة ابن رشد إلا أنها
انكسبت مدناً جديداً من خلال التفسيرات الرشدية التي أضافت لمسات فلسفية
خاصة جعلت الغرب اليهودي والمسيحي يقبل على المشائية الرشدية وكأنها
نتاج جديد لا صلة له بالمؤسس أرسطو .

وإذا كان بعض الباحثين والمستشرقين يذهبون إلى اعتبار دائرة الإبداع
الرشدية منحصرة في نطاق (الشرح) وفي طريقة عرض الفلسفة الأرسطية
على نحو أفضل مما كان لدى الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه ، أقول إذا كانت
وجهة فريق من الباحثين هي ذلك ، إلا أن ذلك لا يمكن أن يعني أن الإبداع
يعوز مذهب ابن رشد فيما يري رينان . فإذا كان " ابن رشد لم يطمح إلى
مجد آخر غير مجد الشارح ، فإنه لا ينبغي أن نخدع بهذا التواضع الظاهر .
فالنفس البشرية تعرف دائماً أن تطالب باستقلالها ، فإذا ما قيدتها بنص
على العدول عن حقوقها التي يتعذر التنزل عنها ، أي عن أعمال الفكر
فردياً .

(١) رينان : ابن رشد والرشدية ، ص ٦٢ .

وقد عرف العرب كما عرف الكلاسيكيون أن يبدعوا فلسفة زاخرة بعناصر خاصة كثيرة الاختلاف . لا ريب عن الفلسفة التي كانت تعلم في اللبسية ، بيد أن هذا الإبداع غير معترف به ، وذلك أن العلم الفلسفي قد تم في نظر ابن رشد ولم يبق غير تسهيل تحصيله " . (١)

وإذا كان مفهوم الأصالة علي النحو الذي حددناه ينطبق علي ابن رشد وفلسفته ، فإنه ينطبق بنفس الطريقة علي ابن ميمون وفلسفته . فموسي بن ميمون فيلسوف يهودي مخلص إلي درجة كبيرة لتعاليم العقيدة اليهودية ومحافظ علي إطارها العام . وفي ضوء تلك المشائية التي انتمى إليها ابن ميمون بقوة استطاع - شأنه شأن ابن رشد - أن يؤسس ملامح فلسفة ميمونية ترقى لأن تكون أهم مذهب فلسفي يهودي في القرن الثاني عشر الميلادي . (٢)

فلقد كان الفلاسفة اليهود بعد ابن ميمون عالة علي فلسفته التي وإن اصطبغت بصبغة مشائية واضحة ، إلا أنها لم تفقد خصائصها كفلسفة مستقلة حين يشار إليها يشار إليه في ذات الوقت .

ويذهب الشيخ مصطفى عبد الرازق في تقديمه لكتاب ولفنسون (٣) إلي أن ابن ميمون فيلسوف عظيم من فلاسفة العرب ، علي رأي من يسمي

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

(2) Leaman : An Introduction to Medieval Islamic Philosophy, P.60.

وأنظر أيضاً ، P. Jacobs : Sources of Spanish Jewish History , 214

(٣) مقدمة كتاب موسي بن ميمون .

الفلسفة الإسلامية فلسفة عربية نسبة إلى العرب بمعنى اصطلاحي يشمل جميع الأمم والشعوب الساكنين في الممالك الإسلامية ، المستخدمين للغة العربية في أكثر تأليفهم العلمية .

التوفيق بين الدين والفلسفة عند كليهما ... تقويم ونقد :

عرضنا في الفصلين السابقين لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند كل من ابن رشد وابن ميمون ، ونحاول في هذا الفصل الوقوف على أهم الملاحظات فيما يتعلق بكيفية تناول كليهما ومدى نجاحهما في ذلك الموقف التوفيقى .

إن قضية التوفيق بين الدين والفلسفة تشكل مطلباً ملحاً وضرورياً بصدد الفلسفات الدينية ، حيث يقف الفيلسوف هنا في مفترق طرق ، فلا هو يرضى بأن يتهم بالإلحاد أو المروق من أهل ملته ، كما أنه لا يستطيع أن ينسلخ عن انتمائه الفلسفى ، وهكذا ينشأ التعارض الذي من المفروض ومن الطبيعى أن ينشأ نتيجة التعارض والاختلاف بين الطبيعتين الدينية والفلسفية.

أما بالنسبة للتناول الرشدي للقضية فقد أبرزها علي أكثر من نحو ، وجعلها قاسماً مشتركاً في معظم كتاباته . فقد سبقت الإشارة إلى أن هناك تلميحات رشدية متناثرة في جل مؤلفاته وشروحه ، فضلاً عن ذلك التناول الواضح والصريح الذي جاء في كتبه (فصل المقال) و (مناهج الأدلة) و (تهافت التهافت) .

ولقد وفق ابن رشد حين أوضح أن الشريعة والحكمة أو الدين والفلسفة متكاملان وليسا متعارضين من حيث أن المنهج البرهاني المنطقي الذي يقوم عليه التفلسف العقلي ، لا يعارضه الدين بل يؤيده ويحث عليه . (١) فمن هذا الزاوية لا إشكال بحال من الأحوال ، أي في حالة تحديد المنطلقات .

ومن الواضح حقاً أن الدين الصحيح لا يخالف العقل الصحيح ، ولكن ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار أن طرق التناولات العقلية ليست واحدة ، كما أنها ليست كلها صحيحة ، ومن هنا ينشأ التعارض أو الخلاف الذي أشرنا إليه آنفاً . فمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد (ضرورة) أملت لها طبيعة كونه فيلسوفاً مسلماً وكونه فيلسوفاً مشائياً . والفجوة بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الأرسطية جد عميقة وشاسعة . ومن هنا نتأدي إلي وعورة الخوض في هذه القضية الشائكة والخطيرة عند ابن رشد إذ كيف يمكن التوفيق بين المشرق والمغرب .

ومن هنا نتبين أن المحاولة التوفيقية لدى ابن رشد علي ضخامة حجمها ووعورة مسلكها لم يكتب لها النجاح الذي كان يريده ابن رشد نفسه ، حتي وإن كان أقنع نفسه بذلك .

إن المشكلة في تصوري أكبر من طاقة ابن رشد أو غيره ، لأن الفلسفة الأرسطية بكل معطياتها لا يمكن أن تناسب العقيدة الإسلامية المنزهة :

- كيف يلتقي القول بقدّم المادة والعالم ، مع كون العالم مخلوقاً أحدثه الله بسابق علمه ومطلق إرادته وعظيم فعله ؟

(١) أنظر ! فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، ص ٢٢ .

- كيف يلتقي القول بأن الله لا يعلم إلا ذاته أو يعلم الموجودات من خلال علمه بذاته ، مع التسليم المطلق بأن الله يعلم كل شئ حيث إنه خلق كل شئ " ألا يعلم من خلق " .

تلك أمثلة لتناقضات صارخة بين معطيات الفلسفة المشائية ومتطلبات التسليم الإيماني ، أو حتي (العقل الإيماني) إذا جاز هذا التعبير .

إن ابن رشد - من وجهة نظري - فشل في حل تلك الإشكالية (العريضة) كما فشل فيها الفلاسفة المسلمون السابقون : الكندي والفارابي وابن سينا . صحيح أن ابن رشد بذل جهداً أكبر وحاول علي نحو أكثر إلحاحاً إزالة كل أسباب الخلاف بين الدين والفلسفة المشائية ، ولكن كانت المشكلة قبل ابن رشد وظلت بعد وفاته .

ومن هنا لا أراني متفقاً مع مذهب إليه الدكتور محمود قاسم من أن أبا الوليد ابن رشد كان فذاً في معالجة مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة. (١)

لقد حاول ابن رشد التقريب بين قطبين متباعدين لكل منهما سياقه وقضاياه ، إلا أنه تعذر عليه ذلك . وإذا كان ابن رشد قد حاول جاهداً مثل ذلك التوفيق أو التقريب ، فإن الفلسفة ظلت غالباً في بؤرة اهتمامه بينما جاء الدين لاحقاً . فإن المطالع لفلسفة ابن رشد ليستشعر غيرة رشدية أكثر في مجال الفلسفة . وأحسبني استقرئ ثمة اعتراف رشدي بالعجز عن حل تلك المشكلة التي هي التوفيق بين الدين والفلسفة ، فإن تخصيص كتب

(١) أنظر : د. محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه - ابن رشد ، ص ٤٥ .

بعينها يضمنها موقفاً (رسمياً) يغلب عليه الجانب الشرعي ، وكتب أخري تتضمن موقفه الفلسفي الحقيقي ، إن ذلك ليدل من وجهة نظري علي أن ابن رشد (ازدوج) في مواقفه الفلسفية ، هذه واحدة .

وثمة مسألة مهمة أخرى وهي أن ابن رشد في محاولة منه في إبراز موقفه الفلسفي الخالص أو ما تبناه من آراء مشائية ، نراه دائماً وفي سائر كتاباته (العامة) يحذر من عرض هذه القضايا للجمهور ، أو مخاطبة الجمهور في مسائل لا تستوعبها أذهانهم.^(١) فهو في ذلك يحترز من طرح محاولته التوفيقية علي الملأ ، وما يمكن أن يترتب علي ذلك من نتائج وإتهامات . كما أن كلمة (عويصة) أو (معتاصة) كثيرة الورد في كتابات ابن رشد محاولة منه في بيان حجم المشكلة من ناحية ، وطلباً مسبقاً لعدم القسوة في الحكم عليه وعلي فلسفته وآرائه بعد مطالعتها إذا وجد فيها مالا يروق وما لا يتفق مع العقيدة غالباً .

لقد كانت الرغبة في التوفيق بين الدين والفلسفة لدي ابن رشد محاولة حثيثة نحو ذلك ، ولكن ليس كل ما يمتني المرء يدركه . ومن جهة أخرى ليس مجرد حشد أو حشر آيات قرآنية أحياناً في غير سياقها دليلاً علي نجاح في التوفيق بين الدين والفلسفة ، لأن الإطار العام لهذه الموقف أو ذاك ينسف كلية ذلك الاستشهاد بآية أو أكثر .

والذي ننتهي إليه بصدد تقوينا لمحاولة ابن رشد التوفيق بين الدين والفلسفة ، أن المتهج الرشدي يتمثل فيما يلي من وجهة نظري :

(١) أنظر مثلاً ، الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ٢٩ ، نهائات التهاقت ، ص ٣٥٦ .

إذا كان الموقف الديني بصدده مسألة ما متوافقاً مع الموقف الفلسفي - وذلك في تصوري نادر جداً - ألقى ابن رشد الضوء علي ذلك ، وركز عليه كثيراً . أما إذا تعارض الموقفان - وذلك هو الراجح - فإن الأولوية عنده تكون للفلسفة المشائية .

وإذا كنا قد أوضحنا أن ولاء ابن رشد للمشائية الأرسطية قوي وجارف، ولعل ذلك يعد من أهم الأسباب التي أدت إلي (اختلال) الميزان التوفيقية بين الدين والفلسفة لديه ، إلا أنه من الإنصاف أن نذكر أن أهم تلك الأسباب التي أدت إلي إخفاقه من وجهة نظري لا ترجع إلي شخص ابن رشد ، وإنما ترجع في تصوري إلي عدم إمكان الجمع بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الأرسطية .

أما عن محاولة ابن ميمون التوفيقية بين الدين والفلسفة فإن فيها خلطاً كبيراً بين الدين اليهودي والدين الإسلامي ، بينما ظل موقفه المشايخ للفلسفة الأرسطية ثابتاً . ويكفي أن نقول إن كتابه الأساسي (دلالة الحائرين) والذي تضمن مذهبه كاملاً كما تضمن محاولته التوفيقية لم يرق لكثير من اليهود والمسلمين علي السواء ، وذلك لشدة ولائه لأرسطو ومحاولة تطويع بعض مسائل العقيدة في اليهودية أو في الإسلام للفلسفة الأرسطية.

ومن هنا جاء تحريف القراءة والنطق المتعمد لهذا الكتاب علي هذا النحو : (ضلالة الحائرين) ^(١) ونلاحظ أن تردده وتخبطه بين كونه يهودياً متعصباً وادعائه إسلامه - وإن كان هناك من يشكك في مسألة إسلامه

(١) أنظر : دائرة المعارف الإسلامية - مادة (ابن ميمون) ، ٢٨٦/١ .

أصلاً (١) - مع شدة تمسكه بالفلسفة الأرسطية هو الذي جعل الصورة غائمة بالنسبة لكثير ممن يطالع فلسفته .

ويقول شارح (المقدمات الخمس والعشرون) أبو عبد الله التبريزي - من علماء القرن السابع الهجري - إن ابن ميمون قد ألف كتابه (دلالة الحائرين) باللغة العربية والخط العبري ، وكان بتأليفه يتوجس خيفة من اليهود والمسلمين في آن واحد . لأنه ألف كتابه هذا مناوئاً لكثير من الآراء المتوارثة بين اليهود ، جاعلاً دين اليهود خاضعاً لمبادئ أرسطو ومبادئ فلاسفة الإسلام التي تلقاها من أمثال ابن طفيل وابن رشد الحفيد وارتضاها لنفسه .

فجعل كتابه هذا عربي اللغة عبري الخط ليكون اطلاع من لا يأمن جانبهم عليه بيطء ، لأنه قل بين اليهود من يعرف العربية في زمنه إلا وهو من مريديه فيستسيغ آراءه ، وقل أيضاً بين علماء المسلمين من يلزم بالخط العبري في بلاده إلا وله سهم في الفلسفة فيتسع صدره لشتي الآراء . (٢)

ونلاحظ أن هناك تشابهاً كبيراً بين ابن رشد وابن ميمون يصل إلى حد التطابق أحياناً بصدد المنهج الذي سلكاه في محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة . فهذا هو ذا ابن ميمون يسلك مثلاً نفس طريقة ابن رشد في ضرورة تنحية عقول العامة عن فهم تلك المسائل الدقيقة في الدين والفلسفة علي السواء .

(١) ن . م : ٢٨٧/١ .

(٢) أنظر ، تصدير (المقدمات الخمس والعشرون) ، ص ١٨ .

فيذهب ابن ميمون إلي وجوب تجنب الجمهور خطورة الكلام في شؤون الدين وقضايا الفلسفة ، وهو يشبه من يسمح للجمهور بالاشتغال بذلك كمن يجعل طفلاً رضيعاً يأكل من خبز الخنطة أو يشرب من الحمر . فإن ذلك سيكون بلا شك بالغ الضرر بالنسبة له . وليس الضرر في كون هذه الأطعمة أو الأشربة من النوع الضار والردئ ذي الطبيعة المضادة لطبيعة الإنسان ، ولكن لأن الذي أكل وشرب منها أضعف من أن يهضمها أو يفيد منها . (١)

- - وليست القضية قضية تنحية العامة جانباً أو عدم تنحيتهم ، فإن ذلك منطقي وطبيعي وله نظائر في تاريخ الفكر الإسلامي (٢) ، وإنما تناول المسألة علي هذا النحو لدي ابن ميمون ومن قبله لدي ابن رشد إنما هو محاولة لرفع الحرج من أية ضغوط من العامة إثناء تناول التوفيق بين الدين والفلسفة.

ومن هنا لما كان ابن ميمون أقل تعرضاً من ابن رشد من العامة من جهة ومن الفقهاء من جهة أخرى ، جاءت محاولته التوفيقية أبعد مدي من محاولة ابن رشد . حيث سمحت الظروف المحيطة بابن ميمون أن يكون هناك مناخ مناسب لذلك دون التعرض لقيود أو ضغوط .

ولم تخلّف المحاولة التوفيقية لدي ابن ميمون ذلك الصدي السلبي الذي خلّفته المحاولة الرشدية في هذا الصدد .

(1) Le Guide des Egarés : 1/115 .

(٢) أنظر مثلاً : إجماع العوام عن علم الكلام ، والمضنون به علي غير أهله للغزالي .

وثمة مسألة مهمة مكثت لابن ميمون بأن يقطع شوطاً أكبر في هذا الصدد، وهو إنه وإن كان هناك تعارض صريح جداً بصدد بعض المسائل بين الدين اليهودي وفلسفة المدرسة المشائية، إلا أن العقيدة الإسرائيلية وحكمة اليونان - كما يلاحظ الدكتور النشار - ليستا ضدّين لا يمكن التوفيق بينهما، فهما في جوهرهما متشابهان. (١)

ومن جهة أخرى نلاحظ أن محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين لدى ابن ميمون لا تعدو أن تكون محاولة لإعادة عري انقطعت، لأن الفلسفة والدين ليست بينهما أي تعارض من وجهة نظره حتي يرأب الصدع بينهما. إنها عنده إذن محاولة (للتوفيق) أكثر من كونها محاولة (للتوفيق).

الانتصار للمنهج البرهاني ولقاءً للفلسفة المشائية :

يعلي ابن رشد من قدر وأهمية المنهج البرهاني الفلسفي انتصاراً للفلسفة المشائية وولاء لها، فلا يكاد يخلو كتاب من كتبه أو شرح من شروح من إشارة إليه واعتماد عليه. ويحاول ابن رشد دوماً بيان التفرقة بين مراتب الدلالة الخطابية والدلالة الجدلية والدلالة البرهانية، حيث يمثل هذا التصنيف لديه انتقالاً وارتقاء من الأدنى إلي الأعلى.

وبمحاولته إسقاط الطريقة الخطابية من اعتباره يركز ابن رشد علي التفرقة الجوهرية بين المنهجين الجدلي الكلامي والبرهاني الفلسفي. ومن هنا يتعرض ابن رشد لمنهج الجدل لدى المتكلمين بالنقد والتفنيد، موضحاً قصوره عن بلوغ الحق وإدراك الحقيقة.

(١) د. النشار، وعباس الشربيني: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، ص ٢٠٦.

ومن هنا فإن الفلاسفة قد نظروا إلي منهج الجدل الكلامي باحتقار واستعلاء كبيرين ، حيث إنه ليس لهذا المنهج الجدلي أية أسس أو قواعد فلسفية . (١)

ويرسم ابن رشد في ضوء نزعته المشائية خطي أرسطو في فهم وتقدير دور البرهان أثناء تناول القضايا الفلسفية . يقول أرسطو : " ليس بواجب أن نفحص فحصاً بالغاً عن أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخارف ، بل ينبغي أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان " . (٢)

ويقول ابن رشد في (فصل المقال) : " إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس أو بالقياس ، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي . ويُن أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه ، هو أتم أنواع النظر بآتم أنواع القياس ، وهو المسمى برهاناً " . (٣)

ولعل ابن رشد في كتابه (تهافت التهافت) يريد أول ما يريد بيان تهافت الأدلة والاتهامات الغزالية وقصورها عن البرهان ، فنراه يصدر كتابه (تهافت التهافت) بقوله : " بعد حمد الله الواجب والصلوات علي جميع

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشرعة في الإسلام ، ص ١١٥ .

(٢) تفسير مابعد الطبيعة ، ٢٤٧/١ .

(٣) فصل المقال ، ص ٢٣ .

رسله وأنبيائه ، فإن الفرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والإقناع وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان" . (١)

ويشرح ابن رشد علي نحو موفق طريقته في استخدام البرهان مستلهماً روح الفلسفة المشائية فيقول : إنه إذا " كان غيرنا قد فحص عن ذلك ، فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين علي مانحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . وسواء أكان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملة ، فإن الآلة التي تصح بها التذكية لايعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك ، إذا كانت فيها شروط الصحة . وأعني بغير المشارك : من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام . وإذا كان الأمر هكذا ، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص ، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلي كتبهم ، فننظر فيما قالوه من ذلك ، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم ، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه . فإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التي بها نقدر علي الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها ، فإن من لايعرف الصنعة لايعرف المصنوع ، ومن لايعرف المصنوع لايعرف الصانع ، فقد يجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات علي الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية " . (٢)

(١) مقدمة تهافت التهافت .

(٢) فصل المقال ، ص ٢٦ ، وأنظر أيضاً تهافت التهافت ، ص ٢١٩ .

ونلاحظ هنا أيضاً أن ابن رشد كان موقفاً حين التزم طريقاً برهانياً نقدياً غاية الأساسية بيان الحق من الباطل ، وعليه نحو المقولة الإسلامية (الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها) .

يقول ابن رشد : " يجب علينا إن ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم " (١) .

إن تناول النزعة البرهانية العقلية لدى ابن رشد تكشف لنا عن سر خصومته الفكرية للمتكلمين عموماً ولأهل الظاهر والأشاعرة خصوصاً . وأما سر اختصاص ابن رشد بالهجوم فيرجع إلي عدة أسباب من وجهة نظري :

١ - إن أهل الظاهر بتمسكهم الجامد والحرفي بالنصوص قد حرّموا القياس العقلي ومنعوا استخدام البرهان ، ولذلك يطلق عليهم ابن رشد اسم (الحشوية) (٢) . كما أن هناك خلفية لذلك العداء التقليدي بين الجانبين وصداماً دائماً حيث إنهما ينتميان إلي الأندلس .

٢ - ليس الأشاعرة بأسعد حظاً من الظاهريين في تعرضهم لهجوم ابن رشد حيث يمثلون من وجهة نظره أكثر أهل السنة من المتكلمين حفاظاً علي النص الديني وعدم اللجوء إلي التأويل العقلي إلا قليلاً . يضاف إلي

(١) المرجع السابق ، ص ٢٨ .

(٢) ن . م . ص ٢٥ .

ذلك أن هناك - أيضاً - خلفيات عدائية بين ابن رشد والأشاعرة ومناوشات مستمرة في بلاد المغرب حيث رفع الموحدون من اتباع ابن تومرت راية المذهب الأشعري . وليس هجوم ابن رشد علي الغزالي وكتابه (تهافت الفلاسفة) - فضلاً عن أسباب موضوعية - إلا هجوماً رشدياً علي كل الأشاعرة في شخص أبي حامد الغزالي .

٣ - إن تردد ابن رشد في مهاجمة المعتزلة يعود في تصوري إلي أمرين : وهما أن المعتزلة وكتبهم كما يقول ابن رشد لم يعرفوا جيداً في الأندلس " وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه علي طرقهم التي سلكوها في هذا المعني ، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية " (١) ، وإذا كان قد تأكد اطلاع ابن رشد علي فكر المعتزلة بأي شكل من الأشكال فإنهم لنزعتهن العقلية الصارمة يكونون الأقرب إليه من كل المتكلمين الآخرين .

وهكذا ينتهي ابن رشد إلي أن النظر البرهاني لا يخالف ما جاء به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له . (٢)

والحق أن ابن رشد قد وفق كثيراً في اعتماده علي المنهج البرهاني الذي يفيد اليقين أكثر مما يؤدي إليه المنهج الجدلي . فالبرهان أداة الإقناع العقلي بينما قد يغلب علي الجدل أسلوب الظن والافتراض .

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ٦٤ .

(٢) فصل المقال ، ص ٣١ .

يقول تعالى : " ما ضربوه لك إلا جدلاً " (١) ، ويقول سبحانه : " قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين " . (٢)

ويذهب ابن ميمون إلي تأكيد قيمة المنهج البرهاني العقلي ويفضله - كسبيل موصل إلي الحق - علي طريقة الجدل الكلامي . ويسلك ابن ميمون أسلوب البرهان العقلي في تناول سائر المسائل الفلسفية والتي كانت له مواقف محددة بصدها خاصة من خلال كتابه الرئيسي (دلالة الحائرين) .

ولقد بلغ تقدير ابن ميمون لطريقة البرهان العقلية - وهو الفيلسوف الأرسطي اليهودي الأكبر - أن يخالف أرسطو نفسه إذا كانت له بعض الآراء التي لا تستقيم مع الأسلوب البرهاني من وجهة نظر ابن ميمون . ولقد سبقت الإشارة إلي أن ابن ميمون عندما قبل مقدمات عقلية أرسطية واعتقدها فلم يكن ذلك إلا لأنه يمكن البرهنة علي صحتها . وفي المقابل رأيناه كيف سلم جدلاً فقط بقول أرسطو بقدم العالم ، حيث لا يمكن - من وجهة نظره - إقامة البرهان علي ذلك .

فلقد ذهب ابن ميمون إلي " أن قول أرسطو بقدم العالم لا برهان عليه " وأن من ظن من أتباعه وشارحي فلسفته - خاصة ابن رشد - أن الوجوه التي ذكرها في قدم العالم هي براهين فهو مخطئ إما جهلاً بشرائط البرهان ، أو تركاً لرعاية تلك الشرائط لحسن ظنه بأرسطو واهماً أن كل مايقوله أو يعتقده

(١) (الزخرف - ٥٨) .

(٢) (البقرة - ١١١) .

فهو برهاني وليس كذلك . فإن أرسطو هو الذي علمنا في المنطق شرائط البرهان ، ونحن نرى تلك الشرائط مفقودة في الوجوه التي ذكرها في إثبات قدم العالم " . (١)

وكما خالف ابن رشد طريقة المتكلمين وهاجمهم بشدة ، فإن ابن ميمون هو الآخر يسلك طريق مهاجمة المتكلمين يهوداً كانوا أو مسلمين خاصة القرائن من اليهود والمعتزلة والأشاعرة من المسلمين ، لقصور مناهجهم الجدلية من وجهة نظره ولنفورهم من فلسفة أرسطو - مقياس الحق من وجهة نظره - مفضلين عليها التمسك بالنصوص الدينية .

(١) المقدمات الخمس والعشرون ، ص ٣٠ .

خاتمة

يمثل كل من ابن رشد وابن ميمون اتجاهاً مشائياً عقلياً قوياً في تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط لكونهما منعطفين هامين في تاريخ الفلسفة الإسلامية بصفة عامة .

وأنا هنا أميل إلي اعتبار ابن ميمون أحد الفلاسفة المنتمين إلي دائرة الفكر الإسلامي بالرغم من كونه يهودياً . وتأتي أهمية هذين الفيلسوفين - كما رأينا - من كونهما نقطة الوصل والالتقاء بين الفلسفة الأرسطية المشائية والفكر الأوربي المسيحي والحديث . ومن هنا فإنه ليس عجباً أن تتردد أسماء هذين الفيلسوفين في دوائر الفكر الأوربي في مرحلته الوسيطة والحديثة بأكثر مما تتردد في محيط الفكر الإسلامي نفسه أحياناً .

ويمتاز هذا الفيلسوفان الكبيران بالنزعة العقلية البرهانية الصارمة بحيث جاءت جل جزئيات فلسفتيهما انعكاساً لذلك وتطبيقاً له . كما يمثل هذان الفيلسوفان قمة الصدام الفلسفي مع الدين ، ومن هنا فإن محاولتيهما في التوفيق بين الفلسفة والدين - رغم كل الجهد الذي بذل فيهما - لم تسلم من رفض أو اعتراض . سواء كان الرفض أو الاعتراض لمن يدافع ويحاول التوفيق ، أو لما يُدافع عنه ويراد التوفيق بصده .

وبالرغم من كل الصعوبات الناشئة عن ولوج هذا الطريق الشائك إلا أن الفيلسوفين الأندلسيين الكبيرين يحسب لهما جرأتهما الشديدة في محاولة تأكيد (التواجد) للفلسفة في زمن انحسر فيه الفكر الفلسفي بعد هجوم الغزالي علي الفلسفة والفلاسفة .

وليس من شك في أن أي امتداد للفلسفة المشائية في أوربا في
العصرين الوسيط والحديث لابد وأن يكون مصطبغاً إما بالصبغة الرشدية أو
بالصبغة الميمونية أو بالاثنتين معاً .

قائمة بأهم المراجع

أولاً : أهم المراجع العربية :

١ - ابن أبي أصيبعة ، أبو العباس : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج٢ طبعة مصر ، ١٢٩٩ هـ .

٢ - ابن رشد ، أبو الوليد : تهاافت التهاافت ، نشرة موريس بويج - بيروت ، ١٩٣٠ م .

٣ - ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة [ضمن كتاب : فلبسفة ابن رشد] ، ط . ثانية - مكتبة المحمودية التجارية ، ١٩٣٥ م .

٤ - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من التصال ، تحقيق د. محمد عمارة ، ط. ثالثة - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ، ١٩٨٦ م .

٥ - ابن رشد : تفسير مابعد الطبيعة لأرسطو [ثلاثة مجلدات تحقيق الأب موريس بويج من ١٩٣٨ - إلى ١٩٥٣ م] .

٦ - ابن رشد : تلخيص مابعد الطبيعة لأرسطو ، تحقيق د. عثمان أمين - القاهرة ، ١٩٥٨ م .

٧ - ابن رشد : تلخيص كتاب البرهان لأرسطو .

٨ - ابن رشد : تلخيص كتاب السماع الطبيعي لأرسطو [ضمن مجموعة رسائل ابن رشد ، ١٩٤٧ م] .

٩ - ابن ميمون ، موسى : المقدمات الخمس والعشرون في إثبات وجود الله ووحدانيته من دلالة الحائرين . شرح أبي عبد الله التبريزي - تقديم زاهد الكوثري - مطبعة السعادة ، ١٣٦٩ هـ .

١٠ - ابن ميمون ، موسى : رد ابن ميمون علي جالينوس في الفلسفة والعلم الإلهي . تصحيح د. يوسف شخت وماكس مايرهوف - المجلد الخامس ج ١ ، مايو ١٩٣٧ م - مجلة كلية آداب القاهرة .

١١ - أبو هيان : البحر المحيط ، ج ٧ .

١٢ - أبو ريان ، د. محمد علي : تاريخ الفكر الفلسفي - أرسطو ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٠ م .

١٣ - بدوي ، د. عبد الرحمن : أرسطو . ط. ٣ ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٣ م .

١٤ - البغدادي ، أبو البركات : الاعتبار في الحكمة الإلهية والطبيعية ، ج ٣ . طبعة حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٧ هـ .

١٥ - الحموي ، ياقوت : معجم البلدان ، ج ٧ ، طبعة مصر ١٣٣٤ هـ .

١٦ - رينان ، إرنست : ابن رشد والرشدية ، ترجمة عادل زعيتر ، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة ، ١٩٥٧ م .

- ١٧ - قاسم ، د. محمود : في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام . ط. ثانية .
- ١٨ - قاسم ، د. محمود : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد - مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٤ م .
- ١٩ - القفطي ، جمال الدين : أخبار الحكماء ، طبعة ليبزج ، ١٩٠٤ م .
- ٢٠ - كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط. ثالثة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٣ م .
- ٢١ - مذكور ، د. إبراهيم : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، ج١ ط. ثالثة ، دار التأليف ، ١٩٧٦ م .
- ٢٢ - النشار ، د. علي وعباس الشربيني : الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية ، منشأة المعارف ، ١٩٧٢ م .
- ٢٣ - ولفنسون ، د. إسرائيل : موسى بن ميمون - حياته ومصنفاته ، ط. أولى ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٦ م .

ثانياً : أهم المراجع الأجنبية :

- 1 - Brehier, E. : La Philosophie du Moyen Age , Paris - 1949 .
- 2 - Burnet, J. : Early Greek Philosophy , London , 1920 .
- 3 - Dugat , G. : Histoire des Philosophes et des Théologiens Musulmans, Paris.
- 4 - Fouillée , A. : Histoire de la Philosophie - Paris , 1926.
- 5 - Gauthier , L. : La Théorie d'Averroés sur les rapports de la Religion et de la Philosophie, Paris , 1909 .
- 6 - Gomperz , : Greek Thinkers Vol. 4 , London, 1929 .
- 7 - Hamelin, O. : Le Système d'Aristote , Paris , 1939 .
- 8 - Jacobs : Sources of Spanish Jewish History.
- 9 - The Jewish Encyclopaedia : Art (Maimonides) Vol. 9.
- 10 - Leaman , O. : An Introduction to Medieval Islamic Philosophy , London , 1985.
- 11 - Lévy , L. : Maimonide - Paris , 1911 .
- 12 - Maimonide : Le Guide Des Egarés [Traitee de Théologie et de Philosophie] Traduit Par S. Munk , Paris , 1960.
- 13 - Munk , S. : Mèlanges de Philosophie Juive et Arabe, Paris, 1955.
- 14 - Mure , G. R. : Aristotle , London, 1932 .
- 15 - Robin , L. : Aristote , Paris, 1940 .

- 16 - Ross, W. D. : Aristotle , London, 1964.
- 17 - Sweetman, J. W. : Islam and Christian Theology , Vol. I,
London, 1945.
- 18 - Vaida , G. : Introduction à la Pensée Juive de Moyen Age.

فلسفة الصابئة المندائية
وانعكاساتها علي الفكر الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة :

الحمد لله وحده والصلاة والسلام علي من لا نبي بعده ... وبعد:
فقد عرف التاريخ القديم والحديث طوائف دينية وأصحاب فلسفات كان
لهم تفاعل كبير مع الفكر الإسلامي سلباً وإيجاباً . وإذا كان في الفكر
الإسلامي من الاعتقادات والآراء ما يدل علي أن فيه أصالة وابتكاراً
واستقلالاً ، فإن فيه من الاعتقادات والآراء التي تدل علي تفاعله مع
مؤثرات عصره وماقبل عصره .

ولقد أردت من خلال هذه الدراسة التي بين أيدينا لقاء الضوء علي
إحدى هذه الفرق الدينية والفلسفية التي كانت لها أصداء وانعكاسات فكرية
متعددة ليس علي الفكر الإسلامي فتحسب بل علي الفكر الإنساني بوجه
عام. وتلك الفرقة التي نتناولها هي (الصابئة المندائية) إحدى فرق الصابئة
وأهمها علي الإطلاق . فلم تحظ هذه الفرقة رغم مكانتها - من وجهة نظري
- بالاهتمام الذي ينبغي أن ينصب علي مثلها .

وأستطيع أن أجمل الدوافع والأسباب التي صرفت الذهن إلي
دراستها ، فيما يلي :

- ١ - أهميتها الكبرى ومنزلتها العالية بين فرق الصابئة الأخرى ،
باعتبارها الأكثر احتواءً لتلك الفرق وعقائدها ، ولكونها الأوسع انتشاراً ،
والأكثر استقراراً واستمراراً .

٢ - إن هذه الفرقة بشهادة كثير من المؤرخين واستقراء وتحليل بعض عقائدها وآرائها ربما تكون هي المرادة بالإشارات القرآنية إلي الصابئة في ثلاثة مواضع .

٣ - تعتبر هذه الفرق أقرب الفرق إلي الصابئة الأقدمين من حيث الآراء والمعتقدات والتعاليم ، كما إنها الفرقة التي لها وجود معاصر في بعض مناطق من العراق وإيران ولعلها هي الفرقة الوحيدة التي بقيت من خلال اتباعها حتي أيامنا هذه ، بينما اندثر غيرها .

٤ - إن هذه الفرقة يغلب عليها الطابع الديني والفلسفي أكثر من غيرها من الفرق الصابئية الأخرى .

٥ - إن الدراسات التي تتعرض لتناول الصابئة تأتي علي ذكرهم إجمالاً وفي شكل إشارات موجزة وإذا كانت هناك بعض الدراسات - العربي منها والأجنبي - قد استقلت بتناول الصابئة المندائية ، فإنها غلب عليها طابع السرد التاريخي والاهتمام بالنواحي الاجتماعية لديهم كالزواج والأسرة والعادات والتقاليد واللغة ، ولم تركز كثيراً علي مسائل الاعتقاد والفلسفة .

من أجل ذلك تجبئ هذه الدراسة محاولة إلقاء الضوء علي جانب الاعتقاد والفلسفة لدي المندائيين .

وتنقسم دراستنا إلي ثلاثة أقسام :

نتناول في القسم الأول منها (حقيقة الصابئة وأهم فرقهم إجمالاً) . وفي هذا القسم نحاول أن نستجلي حقيقة الصابئة بصفة عامة من خلال

المعاني اللغوية والاصطلاحية وبيان أقربها إلي العقل والواقع . ونشير في هذا الصدد إلي المواضع القرآنية التي ورد من خلالها ذكر الصابئة وأهم آراء المفسرين في ذلك . ثم نتناول نشأة الصابئة إجمالاً - ومن بينها بطبيعة الحال المندائيين - ونبين المراحل التي مر بها الاعتقاد الصابئي .. وهل هو تطور أم انتكاس ؟ . وفي نهاية هذا القسم الأول نشير إلي فرق الصابئة وأهم آرائها واعتقاداتها إجمالاً .

أما القسم الثاني من هذه الدراسة فيدور حول اعتقادات الصابئة المندائية وآرائهم الفلسفية علي نحو تفصيلي . فنتناول من خلال هذا القسم اعتقاداتهم وآراءهم في الألوهية ، والروحانيات أو الملائكة ، والنبوة ، والطبيعة والكون ، والخير والشر (الأخلاق) ، والبعث والآخرة ، والنزعة السرية والتقية ، والنزعة الغنوصية .

وبأتي القسم الثالث والأخير من أقسام الدراسة منصّباً علي انعكاسات آراء الصابئة المندائية علي بعض فرق واتجاهات الفكر الإسلامي .

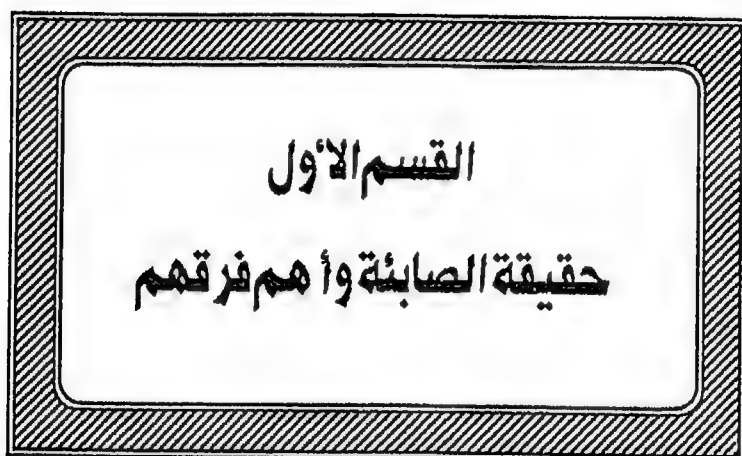
ونوضح من خلال مفهوم (الانعكاسات) أن تأثير فلسفة الصابئة المندائية علي بعض جوانب الفكر الإسلامي قد لا تكون مباشرة ، ولكنها يمكن أن تمتزج مع غيرها من مؤثرات شرقية قديمة أو يونانية في تشكيل أسس بعض النظريات في الفكر الإسلامي .

ونتعرض من خلال هذا القسم لأهم الآراء والمسائل التي نري أن للصابئة انعكاساً فكرياً من خلالها علي بعض جوانب الفلسفة الإسلامية . فعند المعتزلة نتعرض لمسألة عدم نسبة الشر إلي الله . وعند الباطنية نتعرض

للتزعة السرية والتقية ثم مسألة التناسخ ومفهوم القيامة لدى الباطنية . أما الصوفية فنتعرض للتزعة الغنوصية والإشراقية وكذلك نظرية النبوة لديهم . وأخيراً نتعرض لدى الفلاسفة لنظرية الفيض ومسألة إنكار حشر الأجساد .

ونسأل الله عز وجل أن يجعل عملنا هذا وسائر أعمالنا خالصة لوجهه
 إنه نعم المولي ونعم النصير ..

محمد أحمد عبد القادر



القسم الأول

حقيقة الصابئة وأهم فرقهم

المعني اللغوي والاصطلاحي للصابئة :

يعتبر لفظ الصابئة من الألفاظ التي تتعدد معانيها وذلك لاختلاف طرائق تحليلها وفهمها . ومن هنا يمكن فهم الغموض الذي يكتنف معني (الصابئة) ، إذ ليست المسألة فقط مجرد اختلاف حول اشتقاقات لغوية ، ولكنها - إذا جاز لنا القول - أكبر من ذلك .

فإنه وفقاً لطريقة تحليل اللفظ وكيفية اشتقاقه وأصله تقوم نظريات في أصل الصابئة أنفسهم وحقيقة جذورهم وانتمائهم ، خاصة وأن هناك اختلافاً كبيراً حول نشأتهم وجذورهم التاريخية وحقيقة معتقداتهم وآرائهم .

ونستطيع أن نقسم الاتجاهات اللغوية - وما يترتب عليها - في فهم وتحليل معني الصابئة إلى ثلاثة اتجاهات :

١ - الاتجاه العربي في فهم أصل الاشتقاق :

وذلك ما يذهب إليه معظم أصحاب المعاجم اللغوية العربية ومن تبني تحليلاتهم . فيذكر صاحب لسان العرب أن الصابئين قوم اشتق اسمهم من قول العرب - في أول ظهور الإسلام - للرجل إذا أسلم أنه قد صبأ ، أي أنه خرج من دين إلى دين . والاشتقاق اللغوي يؤكد ذلك إذ تقول العرب صبأ يصبأ صبأ ، وصبؤ يصبؤ صبؤاً ، وكلاهما خرج من دين إلى دين كما تصبأ النجوم أي تظهر وتخرج من مطالعها .

يقول الشاعر :

وأصبأ النجمُ في غرباء كاسفةٍ

كأنه باسٌ مجتأبٌ أخلاقٍ (١)

ونلاحظ هنا أن من حاول الربط بين الاشتقاق اللغوي العربي لمعني الصابئة وبين أصولهم - وإن كان لنا عود إلي هذه المسألة - يذكر أن الصابئة هي دين الحنيفية البيضاء وهي عقيدة ابراهيم عليه الصلاة والسلام . ويذكر هؤلاء من صابئة العرب قبل الإسلام مثل شاعر العرب المشهور زهير بن أبي سُلمي المزني . (٢)

وكذلك شاعر العرب وخطيبها وحكيمها قس بن ساعدة الإيادي الذي أدرك الرسول صلي الله عليه وسلم ورآه بعكاظ ، كان أيضاً من صابئة العرب قبل الإسلام . (٣)

ويذكر أبو اسحاق الزجاج المفسر وعالم اللغة المشهور في مجال تفسير قوله تعالى " والصابئين " (٤) أن معني الصابئين أي الخارجين من دين إلي دين . وكانت العرب تسمي الرسول صلي الله عليه وسلم الصابئي ، لأنه خرج من دين قريش إلي الإسلام ويسمون من يدخل في دين الإسلام مصبواً ، ويسمون المسلمين الصبابة ومفرده صابي كقولنا قاضي وقضاة .

(١) ابن منظور : لسان العرب ١٠١/١ - ١٠٢ ، وانظر أيضاً؛ الجوهري : تاج اللغة وصحاح العربية ، والفيروز أبادي : القاموس المحيط ، مادة (صبا) .

(٢) محمود شكري الألوسي : بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب ٢٧١/٢ ، ٣٠٥ - بغداد ١٣١٤ هـ .

(٣) د. جواد علي : العرب قبل الإسلام ٣٧٧/٥ .

(٤) { البقرة - ٦٢ } .

٢ - الاتجاه العبري في فهم أصل الاشتقاق :

يذهب بعض الباحثين إلى أن اشتقاق (الصابنة) أصلاً عبرياً ، حيث إن لفظ (الصابنة) ومفردها (صابني) مشتق من كلمة أو مصطلح (صباوث) العبري ومعناه (جند السماء) باعتبارهم عبدة كواكب . أو أن اللفظ مشتق من كلمة عبرية أخرى هي (صَبَعَ) ومعناها غطس أو سقط في الماء الجاري ، باعتبار أن ذلك أيضاً يعد من أهم معتقدات الصابنة - علي ماسنري - ومن أهم شعائريهم التعبدية . (١)

ومن هنا يذهب أصحاب هذا الاتجاه - بناء علي التوجه في هذا الاشتقاق - إلى أن للصابنة أصولاً عبرانية قديمة خاصة وأن مناطق الصابنة قديماً وحديثاً هي نفسها تلك المواطن التي كان يقطنها العبرانيون . ويقوي وجهة نظر أصحاب هذا الاتجاه أن هناك بعض جوانب الالتقاء بين العقيدة والفكر العبرانيين من جهة والعقيدة والفكر الصابنيين من جهة أخرى .

٣ - الاتجاه الآرامي في فهم أصل الاشتقاق :

يذهب اتجاه ثالث من الباحثين إلى أن هناك اشتقاقاً آرامياً في أصل كلمة (الصابنة) حيث يرجعون الكلمة إلى الفعل الآرامي (صبا) بمعنى اغتسل وتعمد . ويتبنى هذا الاتجاه باحثون مثل نولدكة ، وأوليري ، وعباس العقاد (٢) ويبنون هؤلاء وغيرهم وجهة نظرهم علي أن اللغة الآرامية التي

(١) انظر : صموئيل زوير : مقال عن أصل الصابنة بمجلة المتكطف ٨٧/٢٣ - ١٨٩٩م -
التاهرة ، وأنظر أيضاً : ابن النديم : الفهرست ص ٤٧٧ .

E. Drower and R. Macuch : A Mandaic Dictionary, Oxford , 1963 . Art (٢)
(Sba).

كانت لغة الشعوب القديمة في تلك المنطقة التي يسكنها الصابئة هي الأكثر تعبيراً عن مفرداتهم وألفاظهم . يضاف إلي ذلك أن الفعل الآرامي (صبا) بمعنى اغتسل وتعمد يعبر عن شعيرة أساسية من الشعائر الدينية للصابئة.

. يقول الأستاذ العقاد : " واسم الصابئة نفسه علي مايقول بعضهم مأخوذ من السابحة ، سموا به لكثرة الاغتسال في شعائرههم وملازمتهم شواطئ الأنهار من أجل ذلك ... واشتقاق اسمهم من السبح أرجح من نسبة الاسم إلي الصبأوث العبرية بمعنى الجنود - جنود السماء - أي الكواكب التي اشتهروا بعبادتها " . (١)

: وبعد استعراضنا لهذه الاتجاهات الثلاثة في تأصيل لفظ (الصابئة) وطريقة فهم اشتقاقه يمكن القول بأن الاختلاف بينها ليس كبيراً ، بل إنه ربما لا يكاد يكون هناك اختلاف بشكل ظاهر . ومن هنا يمكن الجمع بينها جميعاً حيث إن فيها أساساً مشتركاً خاصة بين الاشتقاق العربي والاشتقاق الآرامي من جهة ، وبين الاشتقاق العبري والاشتقاق الآرامي من جهة أخرى .

يذكر الأستاذ غضبان رومي - وهو أحد الباحثين الصابئة المعاصرين - أن كلمة (صبائي) فضلاً عن كونها تعني (المتعمد) كاشتقاق من الفعل المندائي الآرامي (صبا) فإنها تعني بالإضافة إلي ذلك (المصطبغ) لأن هذا الفعل نفسه من بين معانيه (اصطبغ) (٢) وهكذا تتردد لدي الصابئة مثل هذه

(١) عباس العقاد : ابراهيم أبو الأنبياء ص ١٤٥ - دار الكتاب العربي - بيروت .

(٢) غضبان رومي : تعاليم دينية لأبناء الصابئة ص ١٤ .

المفردات : صباغة ، واصطبغ ، وصبغة (*) .

وبالتعميد - الذي يعد ركناً من أركان العقيدة الصابئية - يرسم الصبائي بصابئيته ويصطبغ بها . وعيه فالتعمد يعني قبوله للطهارة والدين الجديد ، أي أنه يترك ديانته السابقة - إذا لم يكن صابئاً - أو لإزالة بعض الخطايا المرتكبة والأغلاط الدينية في صحة المراسم المطلوب منه إجراؤها ليعود ويكون صابئاً طاهراً نقياً^(١) .

ويتقرب هذه المعاني السابقة : (صَبَّغ) اليهودية ، و (صبا) الآرامية ، و (صبا) العربية يمكن أن يكون المعني اللغوي المشتق من اجتماع كل هذه المصادر هو : الميل إلى التدين بلون جديد من الديانات عن طريق الانغماس في الماء والتعميد .

ومع اتجاهاً إلى القول بإمكان الجمع بين كل هذه الاشتقاقات والصادر اللغوية المختلفة ، إلا أنني أميل إلى الاتجاه القائل بأن مصدر الاشتقاق آرامي . فلقد كانت اللغة الآرامية - كما سبقت الإشارة - هي لغة هذه المنطقة قديماً وهي لغة الصابئة خاصة المندائيين ، هذا من جهة . ومن جهة أخرى فإن هذا الاتجاه في تفسير أصل الاشتقاق فيه وجهة عقلية تجعله

(*) ولقد ورد اللفظ في القرآن الكريم كما في قوله تعالى : " صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة " (البقرة - ١٣٨) بمعنى دينه الذي فطر الناس عليه لظهور أثره على صاحبه كالصبغ في الثوب .

(١) د. رشدي عليان : الصابئون ، حرانين ومندائيين ص ٢٨ - مطبعة دار السلام - بغداد ١٩٧٦م .

مقبولاً ، حيث إن اشتقاق (الصابئة) من أصل الفعل الآرامي (صبا) بمعنى اغتسل وتعمّد أقرب إلي المنطق من حيث اتصاله الوثيق بركن أصيل من أركان العقيدة الصابئية . فضلاً عن أن هذا الاشتقاق الآرامي أدق في المعني من المصدر الاشتقاقي العبري (صبغ) الذي يعني مجرد السقوط في الماء الجاري دون ارتباط بأداء شعيرة التعميد لدي الصابئة .

ولذا فإن الاشتقاق الآرامي يستوعب الاشتقاق العبري ويضيف إليه مزيداً من التحديد .

وبعد أن فرغنا من بيان أهم الاختلافات حول الاشتقاق اللغوي لمفهوم (الصابئة) فإننا نلاحظ أن المعاني الاصطلاحية أيضاً لا تخلو من اختلافات تبعاً لتباين وجهات النظر التي يري الباحثون والمؤرخون الصابئة من خلالها .

مفهوم الصابئة في القرآن :

لقد اختلفت الآراء وتعددت حول حقيقة الصابئة ؛ من هم ؛ وما هو موطنهم ، ماهي طوائفهم ؟ وكيف جاء ذكرهم في القرآن الكريم ؟

إن أوثق وأقدم مصدر عن ذكر الصابئة وحقيقة أمرهم هو القرآن الكريم، مع الأخذ في الاعتبار أن القرآن ليس كتاباً في التاريخ . ونلاحظ أن كل من تناول الصابئة قديماً وحديثاً - بالرغم من قلتهم - قد تعرضوا لذكر الصابئة في القرآن والنحو الذي جاء وصفهم عليه . وبناء علي ذلك رتب كل فريق وجهة نظره تجاه هذه الطائفة .

ولقد جاء ذكر الصابئة في القرآن من خلال آيات ثلاث :

الأولي قوله تعالى : " إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصاري والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون " . (١)

والثانية قوله تعالى : " إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصاري من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون " . (٢)

والثالثة قوله تعالى : " إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصاري والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله علي كل شئ شهيد " . (٣)

ونستعرض فيما يلي نماذج لأراء أشهر المفسرين لنستطلع وجهات نظرهم حول مفهوم مصطلح (الصابئة) كما جاء ذكره في القرآن الكريم .
فيذكر ابن عباس أن (الصابئين) قوم من النصاري يحلقون وسط رؤوسهم ويقرأون الزبور ، ويعبدون الملائكة . يقولون صبأت قلوبنا أي رجعت قلوبنا إلي الله . (٤)

(١) { البقرة - ٦٢ } .

(٢) { المائدة - ٦٩ } .

(٣) { الحج - ١٧ } .

(٤) أبو طاهر بن يعقوب الفيروزآبادي : تنوير القياس من تفسير ابن عباس - ص ١٥ .

ويذكر أبو جعفر الطبري (ت ٣١٠ هـ) في مجال (القول في تأويل قوله تعالى ذكره [والصابئين]) أن (الصابئين) جمع (صابئ) ، وهو المستحدث سوي دينه ديناً ، كالمترد من أهل الإسلام عن دينه . وكل خارج من دين كان عليه إلي آخر غيره ، تسمية العرب (صابئاً) . واختلف أهل التأويل فيمن يلزمه هذا الاسم من أهل الملل . فقال بعضهم : يلزم عن ذلك كل من خرج من دين إلي غير دين . وقالوا : الذين عني الله بهذا الاسم ، قوم لا دين لهم . ويستطرد الطبري ذاكراً أهم أقوال المفسرين - في عصره - في حقيقة الصابئة وكأنه يقر وجهة نظر مجاهد . من بين أولئك المفسرين . (١) أما رأي مجاهد (ت ١٠٤ هـ) الذي تبناه الطبري فهو أن (الصابئين) قوم بين المجوس واليهود لا دين لهم " . (٢)

ويذكر شهاب الدين الألويسي (ت ١٢٧ هـ) أن (الصابئين) قوم مدار مذاهبهم علي التعصب للروحانيين واتخاذهم وسائل . ولما لم يتيسر لهم التقرب إليها بأعيانها والتلقي منها بذواتها ، فزعت جماعة منهم إلي هياكلها ، فصابئة الروم مفزعها السيارات ، وصابئة الهند مفزعها الثوابت ، وجماعة نزلوا عن الهياكل إلي الأشخاص التي لا تسمع ولا تبصر ولا تغني عن

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري : جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١٤٥/٢ -

١٤٧ - تحقيق محمود محمد شاكر - دار المعارف - مصر .

(٢) أبو الحجاج مجاهد بن جبر المخزومي : تفسير مجاهد ٧٧/١ - تحقيق عبد الرحمن

الظاهر السورتي - المنشورات العلمية - بيروت .

أحد شيئاً . فالفرقة الأولى هم عبدة الكواكب ، والثانية هم عبدة الأصنام ، وكل من هاتين الفرقتين أصناف شتى مختلفون في الاعتقادات والتعبادات .

والإمام أبو حنيفة (ت ١٥٠ هـ) يقول : إنهم ليسوا بعبدة أوثان وإنما يعظمون النجوم كما تعظم الكعبة . وقيل : هم قوم موحدون يعتقدون تأثير النجوم (*) ويقرون ببعض الأنبياء كبحيي عليه السلام . وقيل : إنهم يقرون بالله تعالى ويقرأون الزبور ويعبدون الملائكة ويصلون إلى الكعبة ، وقيل : إلي مهب الجنوب ، وقد أخذوا من كل دين شيئاً . (١)

ويذكر الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) أن (الصائبين) من قولنا صباً إذا خرج من الدين ، وهم قوم عدلوا عن دين اليهودية والنصرانية وعبدوا الملائكة. (٢)

ويذكر فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) بعد استقصاء لأصل اللفظ (الصائبة) ومواضع الهمزة والياء فيه ، أن هذا المصطلح يُفهم منه أمران : فهو إما أن يكون من صبا يصبو إذا مال إلى الشيء فأحبه (**) وإما أن يكون - كما قال أهل العلم - الخارج من دين إلي دين . (٣)

(*) هذا تصور مغلوط للتوحيد إذ أن كمال التوحيد يقتضي نفي الشرك من أي نوع مادام الاعتقاد في الله سبحانه وحده .

(١) شهاب الدين محمود الألوسي : روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ٢٧٩/١ - دار الفكر - بيروت ١٩٨٧ .

(٢) محمود بن عمر الزمخشري : الكشف عن حقائق غوامض التنزيل ٦٠/١ .

(**) ومنه قول يوسف عليه السلام : " وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن " [يوسف - ٣٣] .

(٣) فخر الدين الرازي : التفسير الكبير ١٠٤/٣ - مؤسسة المطبوعات الإسلامية - القاهرة .

ويرتضي المحافظ ابن كثير (ت ٧٧٤ هـ) القول بأن الصابئة قوم يعبدون ليسوا علي دين اليهود ولا النصاري ولا المجوس ولا المشركين . وإنما هم قوم باقون علي فطرتهم ، ولا دين مقرر لهم يتبعونه ويقتفونه . ولهذا كان المشركون ينزون من أسلم بالصبائي ، أي أنه قد خرج عن سائر أديان أهل الأرض إذ ذاك . (١)

ويذكر أبو البركات النسفي (ت ٧١٠ هـ) أيضاً أن الصابئة هم الخارجون من دين مشهور إلي غيره ، من صبا إذا خرج من الدين . وهم قوم عدلوا عن دين اليهودية والنصرانية وعبدوا الملائكة ، وقيل هم يقرأون الزبور . (٢)

ويكاد ينفرد سيد قطب (١٣٦٨ هـ) بوجهة نظر تخالف كل وجهات النظر السابقة ، حيث يذكر أن (الصابئة) علي الأرجح هم طائفة من مشركي العرب قبل البعثة النبوية . وهم ممن ساورهم الشك فيما كان عليه قومهم من عبادة الأصنام فبحثوا لأنفسهم عن عقيدة يرتضونها فاهتدوا إلي التوحيد وقالوا إنهم يتعبدون علي الحنيفية الأولى ملة إبراهيم ، واعتزلوا عبادة قومهم دون أن تكون لهم دعوة مخصوصة . من أجل ذلك سماهم مشركو العرب (الصابئة) أي المائلون عن دين آبائهم . (٣)

(١) أبو الفداء اسماعيل بن كثير : تفسير القرآن العظيم ١٠٤/١ - دار إحياء التراث العربي بيروت ١٩٦٩ .

(٢) أبو البركات النسفي : مدارك التنزيل وحقائق التأويل ٥٧/١ - المكتبة الأموية - دمشق .

(٣) انظر : سيد قطب : في ظلال القرآن ٩٤/١ - ط. خامسة - بيروت - ١٩٦٧ .

وبعد استطلاعنا لأهم آراء المفسرين حول معني (الصابئة) من خلال فهمهم للنص القرآني الوارد بشأنهم في الآيات الثلاث المذكورة نخلص إلي بعض الحقائق التالية :

١ - أن هناك شبه إجماع بين المفسرين الذين تعرضت لهم علي أن مفهوم الصابئة من خلال سياق النص القرآني يحتمل معني الخروج أو الانتقال من دين لآخر . وهذا الرأي يدعم وجهة نظر القائلين بالأصول العربية بشأن اشتقاق لفظ الصابئة .

٢ - أنه بالرغم من اختلاف وجهات نظر هؤلاء المفسرين عن مفهوم الصابئة في النص القرآني ، إلا أن هناك اتفاقاً تقريباً علي أن الصابئة - وإن كان فيهم نوع من الاستقلال والتفرد - (ملفّقون) - إذا جاز استخدام هذا التعبير - بمعنى أنهم أخذوا من كل دين اعتقاداً ما أو شعيرة ما . وبالتالي استطيع القول بأن معني (الخروج) من دين إلي دين وهو المشار إليه في النقطة الماضية يحتمل أن يكون خروجاً معنوياً ، أي الخروج باعتقاد ما من دين إلي دين ، مع بقاء فرصة الخروج الحقيقي من دين إلي آخر قائمة.

٣ - بالنظر إلي سياق الآيات القرآنية التي ورد لفظ (الصابئة) من خلالها ، وإلي آراء هؤلاء المفسرين نلاحظ أن النص القرآني قد أقام تفرقة حاسمة بين صنفين من الصابئة : المؤمنين والمشرّكين . ولذلك فلا مجال للقول بأن الصابئة جميعاً مشركون كما أنهم ليسوا جميعاً مؤمنين .

يقول ابن القيم إن الصابئة أمة كبيرة من الأمم الكبار . وقد اختلف الناس فيهم اختلافاً كثيراً بحسب ما وصل إليهم من معرفة دينهم . ولقد

كانوا قسمين : صابئة حنفاء (وهم المؤمنون) وصائبة مشركين ، والمشركون منهم يعظمون الكواكب السبعة والبروج الإثني عشر ويصورونها في هياكلهم . أما مصدر انقسامهم إلي مؤمنين وكافرين فقوله تعالى : " إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصاري والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون" . (١)

فذكرهم في الأمم الست الذين انقسمت جملتهم إلي ناج وهالك . كما ذكرهم الله تعالى أيضاً في الأمم الست الذين انقسمت جملتهم إلي ناج وهالك وذلك في قوله تعالى : " إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصاري والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة " . (٢)

ويذكر ابن القيم أن الله تعالى ذكر الأمتين اللتين لا كتاب لهما ولا ينقسمون إلي شقي وسعيد ، وهما المجوس والمشركون - في آية الفصل - ولم يذكرهما في آية الوعد بالجنة . وذكر الصابئين فيهما ، فعلم أن فيهم الشقي والسعيد . (٣)

٤ - إن معظم المفسرين الذين ذكرنا لم يقدموا دليلاً علمياً أو تفصيلاً علي تصنيفهم للصابئة واعتبارهم بين اليهود والنصاري والمجوس . ولم يوضحوا لنا ماهي أشهر معتقدات الصابئة التي يوضعون - بناء عليها -

(١) { البقرة - ٦٢ } .

(٢) { الحج - ١٧ } .

(٣) أبو عبد الله بن قيم الجوزية : إغاثة اللهفان من مصاديد الشيطان ص ٥٨٥ - تحقيق

د. السيد الجميلي - دار ابن زيدون - بيروت ١٩٨٥ .

بين هذه الطوائف الدينية . وتحليلي لموقف المفسرين الذين ذهبوا إلي ذلك
يحتمل أحد أمرين :

أ - أن هؤلاء المفسرين ذكروا ذلك إجمالاً تاركين التفصيل في ذلك
لكتب العقائد .

ب - أن هؤلاء المفسرين اكتفوا بالتفسير لسياق الآية حيث جاء ذكر
الصابئة بين اليهود والنصارى والمجوس "والذين هادوا والصابئين والنصارى
والمجوس" .

٥ - بإمعان النظر في هذه الآية الكريمة من سورة الحج وهي قوله
تعالى : " إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين
أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله علي كل شئ شهيد " . (١)
نلاحظ أن النص القرآني تضمن تفرقة بين الصابئة والمشركون - علي ما ذكرنا
- يتضح ذلك من عطف الذين أشركوا علي ما قبله بما فيهم الصابئون ،
والعطف في اللغة يقتضي المغايرة . وهكذا يدل سياق النص القرآني علي أن
الصابئة ليسوا يهوداً ولا نصاري ولا مجوساً . كما أن الصابئة وفقاً لسياق
الآية نفسها ليسوا مشركي العربي علي ما ذهب سيد قطب إذ أن هناك تفرقة
بين الصابئة والمشركون . إذ أن مشركي العرب الذين ساورهم الشك في عبادة
الأصنام فبحثوا لأنفسهم عن عقيدة يرتضونها غير عبادة الأصنام ثم اهتدوا
إلي عقيدة التوحيد ملة إبراهيم ودعوة اسماعيل عليهما السلام كورقة بن
نوفل وعبد الله القضاعي وغيرهما . لذلك فإن هؤلاء التقوا فقط في الغاية

(١) (الحج - ١٧) .

مع فريق من الصابئة وهم الحنفاء . ومن المعروف تاريخياً أن ديانة الصابئة كانت قبل الميلاد بزمان طويل ، بينما أول من سن لمشركي العرب عبادة الأوثان - وهو عمر بن لحي - كان حوالي عام ٢٠ ميلادي . (١)

نشأة الصابئة :

بعد أن انتهينا من إثبات الصابئة - وفقاً للنص القرآني - كطائفة مستقلة وإن شاركت غيرها من الديانات بعض عقائدها ، نحاول أن نلتمس الأصول التاريخية لهذه الطائفة والفرق التي انبثقت منها . ومن أقدم وأشهر المصادر التي تؤرخ للصابئة إجمالاً كتاب الفهرست لابن النديم ، وكتاب الآثار الباقية عن القرون الخالية للبيروني . فلقد خصص ابن النديم جزءاً من كتابه للصابئة وأشهر عقائدهم ، وذلك في الفن الأول من المقالة التاسعة.

ولقد كان تناول ابن النديم منصباً علي الصابئة إجمالاً وإن خصّ بحديثه في أكثر من صفحة الصابئة الحرثانيون أو الكلدانينيون ووصفهم بأنهم من أقدم أصحاب الديانات التي ترجع إلي أصول قديمة ينسبها بعضهم إلي عهد آدم عليه السلام وأبنائه . (٢)

فلقد نسب الصابئة أنفسهم تاريخ نشأتهم إلي أقدم العصور البشرية وزعموا أن كتابهم المقدس ماهر إلا صحف آدم وأنه يحتوي علي قصة بدء

(١) انظر : أبا الفيض المنوفي : الدين المقارن ص ١٤٦ - دار نهضة مصر للطبع والنشر -

طبعة أولى ١٩٧

(٢) ابن النديم . الفهرست ٣٨ وما بعدها - دار المعرفة - بيروت ١٩٧٨

الخلقة والتطورات التي حدثت للبشر . كما أنه كتاب يتناول صفات الخالق وفيه الكثير من الوعظ والإرشاد . كذلك تحدث ابن النديم عن الإقليم الذي كان يقطنه الصابئة أو المغتسلة وهو منطقة البطائح التي ينسبون إليها أحياناً . وهي مغايبض ماء دجلة والفرات مابين واسط والبصرة والأهواز .^(١)

وتلتقي المعاجم الجغرافية والتاريخية علي إثبات مواطن الصابئة والإشارة إلي قدم نشأتهم فيذكر الإصطخري أن الصابئة كان لهم تواجد قديم في بلاد الشام حيث كانوا يتعبدون في أحد المعابد القديمة وكان مصلأهم قبل أن يصير أحد المساجد الأثرية في العهد الإسلامي . إذ كان هذا المعبد مكاناً يعظم فيه الصائبة دينهم ثم صار في أيدي اليونان ثم صار لليهود وملوك من عبدة الأوثان . ثم قتل في ذلك المكان يحيى بن زكريا ونصب رأسه علي باب هذا المعبد القديم بباب يسمى باب جيرون ، ثم سيطر عليه النصاري حي صار في أيديهم كنيسة يعظمون فيها دينهم . ولما جاء الإسلام صار للمسلمين واتخذوه مسجداً .^(٢)

ويذكر ياقوت الحموي أن الصائبة كانوا يسكنون منذ القدم بلدة تسمى الطيب وتقع بين واسط وخوزستان . والمتعارف أن الطيب هذه من عمارة شيث ابن آدم عليه السلام ، ومازال أهلها علي صلة شيث وهو مذهب الصابئة إلي أن جاء الإسلام فأسلموا .^(٣)

(١) ن . م ص ٤٧٧ ، وانظر أيضاً : البيروني : الآثار الباقية عن القرون الخالية ص ٢٤

طبعة ليبزج ١٩٢٣

(٢) الإصطخري : مسالك الممالك ص ٦ طبعة لندن ١٩٢٧

(٣) ياقوت الحموي : معجم البلدان ٥٣/٤ طبعة بيروت ١٩٥٦

ويؤكد ياقوت كذلك قدم النشأة التاريخية للصابئة وصحة وجودهم في منطقة حران التي تنتسب إليها طائفة منهم . وقد قيل إنها سميت بذلك نسبة إلى هاران أخي ابراهيم عليه السلام ، لأنه أول من بناها فعرفت بعد ذلك حيث صارت حران . وقيل إنها أول مدينة بنيت بعد الطوفان وكانت منازل الصابئة الحرانيين . (١)

وتكاد تجمع المراجع التاريخية والجغرافية القديمة والحديثة التي أرخت للصابئة ووصفت بلدانهم ومواطنهم علي أنهم يمثلون ديانة من أقدم الديانات البشرية . وكذلك كان تفلسفهم في مسائل العقيدة لديهم كان من أقدم الاتجاهات الفلسفية في التاريخ ، خاصة فيما يتعلق بفلسفة الأديان . كما تذكر هذه المصادر التاريخية والجغرافية كذلك أن مواطن الصابئة ومراكز نشأتهم وانتشارهم لم تكن هي تلك المواطن الجغرافية التقليدية المعروفة من حيث ارتباطهم بها ، بل إن انتشار الصابئة في أماكن كثيرة من بلدان العالم القديم ليدل علي قوة نفوذهم وتأثيرهم .

ففضلاً عن نشأتهم في حران وميسان وأرض كنعان وغيرها من مدن العراق القديمة كان لهم انتشار واسع النطاق في بلاد الشام والأردن ومصر وشمال وجنوب الجزيرة العربية خاصة في اليمن ، حيث تذكر بعض المصادر

(١) ن . م : ٢٣٥/٢ ، وانظر أيضاً : الطبري : تاريخ الرسل والملوك ١٠٢/١ ، وكذلك المسعودي : التنبيه والإشراف ص ٥٤ طبعة القاهرة ١٩٣٨ .

أن مملكة سبأ كانت صابئية المعتقد وكذلك كانت كثير من الشعوب القديمة . (١)

ولما كانت عقيدة الصابئة من أقدم العقائد - إن لم تكن هي أقدمها كما تذكر بعض المصادر - فقد اعتبرها المؤرخ المعاصر آرثر كريستنسن A.Christensen هي المصدر الحقيقي لعقيدة المانوية وغيرها من عقائد الفرس القديمة التي أثرت بدورها تأثيراً غنوصياً خطيراً علي بعض جوانب الفكر الإسلامي . (٢)

ويذكر الأستاذ العقاد أن عدد من اعتنقوا عقائد الصابئة طائفة يبلغ عدد أبنائها ستة آلاف بين رجل وامرأة وطفل ، ولا يجاوز بها المبالغ في عددها عشرة آلاف " . (٣)

ولنا علي هذا القول ملاحظتان :

-
- (١) انظر ، ابن خلدون : المقدمة ١١٦/١ ، وكذلك : المسعودي : سبائك الذهب ص ٧ .
 وأيضاً مروج الذهب ، ص ٤٩ . وكذلك ، ياقوت الحموي : معجم البلدان ، ص ٢٤٢ ،
 ابن خلكان : وفيات الأعيان ٥٤/١ . د . أحمد سوسة : العرب واليهود في التاريخ ،
 ص ٥٣ . د . جواد علي : تاريخ العرب والإسلام ٣٧٧/٥ . عزت دروزه : دروس
 التاريخ العربي من أقدم الأزمنة حتي الآن ص ٩ . طه باقر : مقدمة في تاريخ
 الحضارات القديمة . ص ٤٩١ .
 - E. M. Yamani : The Present Studies of Madaens : London 1966 .
 Vol. 25, p. 88 - 96.
 - C. H. Krealing : The origin and Antiquity of the Madaenans - 1929 , p.
 212 - 217 .

(٢) كريستنسن : إيران في عهد الساسانيين ص ٢٩ - ترجمة د . يحيى الخشاب .

(٣) العقاد : أهر الأنبيا ص ١٣٩ .

أ - إن في هذا القول تحديداً قاطعاً بتعداد الصابئة دون بيان مصدر ذلك التحديد القاطع .

ب - لم يتضمن هذا القول تحديد الفترة الزمنية التي يمكن أن يصدق عليها هذا العدد بالنسبة للصابئة ؛ هل هو في الوقت الحالي أم في فترة زمنية مضت ؟

لقد ذكر نيقولا سيوفي من خلال تقدير تقريبي أن عدد الصابئة عام ١٨٧٧ كان حوالي أربعة آلاف نسمة . (١) بينما يورد الأستاذ الحسني أنه وفقاً لما جاء في (المجموعة الإحصائية السنوية) الصادرة عن وزارة الاقتصاد العراقية سنة ١٩٦٥ أن تعداد الصابئة كان (١٤٥٥٠) نسمة بينهم (٧٣٥٠) من الذكور و (٧٢٠٠) من الإناث . (٢)

ويستطرد العقاد قائلاً : إن الصابئة - علي قلة عددهم - يستقلون بلغة (مقدسة) تخصهم ولهم كتابة أبجدية خاصة بهم كذلك . كما أن للصابئة أحكاماً دينية لاتبه في جملتها ديناً واحداً ، ولكنها تشبه في بعض أجزائها كل دين . "ففيها ولاشك عقائد سابقة لجميع الأديان الكتابية ، وعقائد سابقة لدين الخليل " . (٣)

M. N. Sionffi : Etudes sur la Religion des Soubbas . P. 158 - Paris , (١)
1880.

(٢) السيد الحسني : الصابئون في حاضرهم وماضيهم ص ١٥٨ ط. ثامنة ، ١٩٨٤ .

(٣) ن . م : ص ١٣٩ .

أما بالنسبة للغة الصابئة فإن الأستاذة ناجية مراني تفرد فصلاً كاملاً عن لغة الصابئة المندائية وذلك في كتابها (مفاهيم صابئية مندائية) .

فتذكر ناجية مراني - صابئية المعتقد - أن المندائية لغة دين ، وهي اللغة التي وردت بها المخطوطات الصابئية ، وعليه فإن التعاليم والصلوات والتراتيل والأدعية الدينية كلها واردة بهذه اللغة . وكما أن المندائية لغة دين فهي عند الصابئة لغة العلم أو المعرفة . فكلمة مندائية منسوبة إلي (مندا) الآرامية التي تعني المعرفة أو العلم أو الدين . (١)

وتتشابه عقيدة الصابئة المندائية في اللغة ودلالاتها مع ما جاء في القرآن الكريم " وعلم آدم الأسماء كلها " . (٢) فيذهبون إلي أن الله تعالى آتى العلم آدم رأس البشر ، فعرف ربه وعرف نفسه وقرأ الأبجدية الأولى : آ ، با ، جا ، دا ، ها ، وا ، زا ، حا ، طا ، يا ، كا ، لا ، ما ، نا ، سا ، ئي ، فا ، صا ، قا ، را ، شار ، تا ، اد ، آ.

هذه هي الأبجدية المندائية التي يعتقدون أنها أول أبجدية للبشر نطق بها آدم وذريته من الأخيار المصطفين الذين كانوا أنبياء ومعلمين علي مر العصور.

وبلاحظ أن أبجديتهم تبدأ بالألف الذي يرمزون له بدائرة (آ) وتنتهي

(١) ناجية مراني : مفاهيم صابئية مندائية ص ١٦٣ طبعة ثانية - بغداد ١٩٨١ .

(٢) [البقرة - ٣١] .

به وذلك يعكس اعتقادهم بأن الأشياء ، كلها تعود إلي أصلها ، وأن البدء والانتها ، هما واحد أحد كامل لا نهائي

ولكون هذه اللغة مقدسة لدي الصائفة فإن الديانة الصابئية توصي جميع أتباعها بطلب العلم وتعتبر المعلم سيّداً ربانياً يجب احترامه وتوقيره. ويرى بعض الباحثين في أصول اللغة الصابئية إلي أن المندائية لهجة من اللهجات الآرامية التي تنشأ بدورها إلي ما اصططلحوا علي تسميته بالمجموعة أو الأسره العربية أو السامية التي تنتسب إلي سام بن نوح وتشمل تلك المجموعة اللهجات البابلية والآشورية والأكدية والكنعانية الفينيقية والعبرية والآرامية والعربية بالإضافة إلي المعينية والسبائية (١١)

وإذا كانت الأبجدية الصابئية تشبه الأبجدية العربية نطقاً أو تقترب منها ، فإنها من جهة الكتابة تشبه الحروف النبطية كما أن لغتهم تشبه لغة التلمود الذي كتب في بابل ويذكر فريق من الصابئة أنهم يرجعون إلي أصول قديمة لأن استقلالهم باللغة الدينية والكتابة الأبجدية لم ينشأ في عصر حديث ومع استقلال الصابئة باللغة الدينية والكتابة الأبجدية يشتركون مع أصحاب الأديان الأخرى في شعائر كثيرة ولا يعرف دين من الأديان تخلو الصابئة من مشابهة له في احدي الشعائر. فهم يشبهون

(١١) انظر ، ناجية مراني معاهيم صابئية مندائية ص ١٦٤ باقر . مقدمة في تاريخ الحضارات ٣٧٤/٨ وايضاً ماكز وريق حلمي لغات الجزيرة العربية ١٧٧/٤ مجلة المجتمع العلمي العراقي

البراهمة والمجوس والأورفيين أصحاب النحل السرية ، كما يشبهون اليهود والنصارى والمسلمين . كذلك فإنهم يشبهون الفلاسفة وأصحاب المذاهب العقلية في تفسير الوجود والموجودات . وهم كما يشبهون الجميع يخالفون الجميع .

وتتمثل مخالفة الصابئة لغيرهم في تشبثهم بأصل قديم لا يفارقونه . وأما مشابعتهم لغيرهم وأخذهم عن غيرهم فقد يكون راجعاً إلى المواضيع الجغرافية التي أقام فيها الصابئة منذ القدم . فلقد كان مقامهم عند خليج فارس وحوله معبراً ظلت تتردد عليه الملل والنحل المختلفة من خلال تردد أبنائها علي ذلك الإقليم أو إقامتهم فيه .^(١)

وبما سبق يمكن ملاحظة أن الصابئية - خاصة المندائية منها - ليست عرقاً متميزاً ولا قومية خاصة ، وإنما هي عقيدة دينية اتبعتها بعض سكان الجزيرة العربية أو أطرافها قبل الإسلام . أما اللغة التي وردت بها الكتابات الدينية فهي المندائية وهي لهجة من الآرامية التي تلت اللغة الأكديّة وبقيت سائدة في المنطقة حتي ظهور الإسلام وسيادة الفصحى . وإذا كانت الصابئة المندائية تعترف ببوحنا المعمدان معلماً ونبياً ورسولاً ، فإنها تعترف في الوقت نفسه بالآباء والأنبياء الأوائل اعتباراً من آدم وشيث وسام وإبراهيم ،

(١) انظر : العقاد : أبو الأنبياء ص ١٤٠ ، وانظر أيضاً الأستاذة دارور : الصابئة المندائيون - المقدمة ص ١٢ ترجمة نعيم بدوي وغضبان رومي - مكتبة خياط - بيروت ١٩٦٤ ، وانظر كذلك : أحمد أمين : ضحي الإسلام ٢٥٧/١ مكتبة النهضة المصرية - ط. سابعة القاهرة ١٩٦٤ .

وتعتقد بأن أقدم تراث ديني تتبعه إنما هو تراث هؤلاء الآباء الصالحين ،
الأمر الذي يجعل جذورها التاريخية مرتبطة بهم . (١)

مراحل الاعتقاد الصابئي :

مرت الديانة الصابئية - شأنها شأن ديانات أخرى - بمراحل أو أدوار
أو أطوار عبّرت عن تدرجها وارتقائها . ولاشك أن كل مرحلة من تلك
المراحل كانت تتسم بخصائص تميزها عن غيرها ، وتمثل انتقالاً وتحولاً في
العقائد والمفاهيم التي ينبني عليها الدين الصابئي . ولقد سبقت الإشارة
إلي أن الصابئة يعتقدون أن دينهم أقدم الأديان علي وجه الأرض ، وأنه أنزل
بأمر ملك النور علي آدم وحواء وأسي البشرية - ومصدر نسلها ، وأن الدين
الصابئي باق منذ عهد آدم إلي أيامنا هذه .

ويمكن القول بأن الديانة الصابئية قد مرت بأربع مراحل متدرجة هي
كما يلي :

١ - المرحلة الأولى { مرحلة عبادة الكواكب والنجوم } :

ولقد ساد فيها الاعتقاد بتعدد القوي المدبرة لهذا الكون ، وأنه إذا كان
هناك مثل هذه القوي فإن هناك كذلك قوة أكبر وأعلي تهيمن علي غيرها
وتسيطر علي أفعالها وتدبرها . ولعلمهم كانوا يقصدون بتلك القوي المدبرة
الكواكب والنجوم التي ارتبط جانب كبير من الصابئة بها وعبادتها . وليست

(١) انظر ، ناجية مراني : مفاهيم صابئية مندائية ص ٧٢ .

الهبياكل التي يقيسونها والطقوس والشعائر التي يؤدونها إلا وسائط تقريبهم من تلك الأجرام التي حلت فيها هذه القوة العليا . (١)

تلك هي أصول الديانة الصابئية في مرحلتها الأولى ، ولقد بقي جزء من هذه الأصول في عقيدة الصابئة المعاصرين . فمن أصول جانب كبير من الصابئة قديماً وحديثاً تعظيم الكواكب وتكريم النجوم ، خاصة الكواكب السيارة السبع . ولقد تميز النجم القطبي بمكانة مرموقة في اعتقادهم حيث إنه بمثابة القبلة التي يتجه صوبها كثير من الصابئة أثناء تعبدتهم .

وكل الشعائر إذا لم يتوجه بها إلى هذا الكوكب تعتبر غير مقبولة وتسقط سائر هذه الشعائر . وتعود أهمية النجم القطبي لدى الصابئة لكونه أكثر الكواكب ثباتاً ، بينما تتغير الكواكب الأخرى في مواضعها تبعاً لاختلاف الفصول والأوقات . وإذا كان كل من الشمس والقمر مستمرين في الظهور وفيهما صفة الديمومة إلا أن تغيراً يعتريهما وفقاً للانتقال من برج إلى برج ومن النقصان والكمال ومن الخسوف والكسوف . وهكذا فإن الشمس والقمر - وفقاً لعقيدة الصابئة - وإن كانا يتصفان بالديمومة فإنهما

(١) انظر ! الشهرستاني : الملل والنحل ٦ / ٢ - ٧ تحقيق محمد سيد كيلاني - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة ١٩٧٦ - وانظر أيضاً : السيد عبد الرزاق الحسني : الصابئون في حاضرهم وماضيهم ص ٢٢ .

يفتقدان الثبات . وتتوافر للنجم القطبي لديهم هاتان الصفتان : الثبات والديمومة فضلاً عن أنه يمثل (مصدراً واحداً) للعبادة . (*)

٢ - المرحلة الثانية (مرحلة عبادة الأوثان) :

يذكر بعض الباحثين أن الصابئة في تدينها انتقلت بطريقة فجائية ومباشرة من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية ودون تدرج أو تطور . ولكن فريقاً آخر من الباحثين في تاريخ الصابئة يري أن هناك فترة انتقالية استغرقتها الديانة الصابئية في تحولها من المرحلة الأولى وهي مرحلة عبادة الكواكب إلى المرحلة الثانية وهي مرحلة عبادة الأوثان . (١)

ولعل وجهة النظر الثانية هي الأصوب وذلك لأمرين :

أ - أن مسار التاريخ يشهد بأن كثيراً من التحولات الكبرى في مجال التاريخ لم تأت فجأة وإنما كانت هناك (فواصل تاريخية) إذا جاز هذا التعبير. وتسمح مثل هذه الفواصل بوجود إرهاصات المرحلة التالية وتمهد لها بغض النظر عن المدة الزمنية التي تستغرقها .

(*) يذكرنا هذا - مع اختلاف في المنطلقات - بما أورده القرآن عن إبراهيم عليه الصلاة والسلام في مرحلة الاستدلال العقلي على وجود الله : " وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين . فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لأحب الأولين . فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدينى ربي لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني برئ مما تشركون . إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين " . (الأنعام ٧٥ - ٧٩) .

(١) انظر ، الحسنى : الصابئون في حاضرهم وماضيهم ص ٢٤ .

ب - يؤكد هذا الرأي ماذهب إليه أبو الحسن بن علي المسعودي صاحب أحد أقدم المصادر التاريخية للصائبة (ت ٣٤٥ هـ) حيث يذكر في كتابه (مروج الذهب) بالنسبة لعبادة الصائبة للكواكب والنجوم أنهم " أقاموا علي ذلك برهة من الزمان وجعلت من الأعصار حتي نبههم بعض حكمائهم علي أن الأفلاك والكواكب أقرب الأجسام المرئية إلي الله تعالى ، وأنها حية ناطقة . وأن الملائكة تختلف فيما بينها وبين الله ، وأن كل ما يحدث في هذا العالم فإنما هو علي قدر ما يجري به الكواكب علي أمر الله ، فظموا وقربوا لها القرايين لتنفعهم ، فمكثوا علي ذلك دهرأ . فلما رأوا الكواكب تختفي بالنهار وفي بعض أوقات الليل لما يعرض في الجو من السواتر ، أمرهم بعض من كان فيهم من حكماءهم أن يجعلوا لها أصناماً وقائيل علي صورها وأشكالها ، فجعلوا لها أصناماً وقائيل بعدد الكواكب الكبار المشهورة . وكل صنف منهم يعظم كوكباً منها ويقرب لها نوعاً من القران خلاف مالاخر. علي أنهم إذا عظموا ماصوروا من الأصنام تحركت لهم الأجسام العلوية من السبعة بكل ما يريدون ، وينوا لكل صنم بيتاً وهيكلأ منفردأ ، وسموا تلك الهياكل بأسماء تلك الكواكب " . (١)

ويذكر فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) أن عقيدة الصائبة في هذه المرحلة تحولت وتطورت من عبادة الكواكب والنجوم إلي عبادة الهياكل التي

(١) أبو الحسن المسعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر ١٣٥/٢ - القاهرة ١٩٣٨م وانظر أيضاً : البيروني : الآثار الباقية ص ٢٠٥ - ٢٠٧ .

أقاموها وكانوا يقصدونها للعبادة أثناء غروب تلك الكواكب والنجوم ، أو عندما تيقنوا أن الكواكب والنجوم (أيضاً) تغيب وتختفي كغيرها .

يقول الرازي : " واعلم أن عبادة الأصنام أحدث من هذا الدين ، لأنهم كانوا يعبدون النجوم عند ظهورها ولما أرادوا أن يعبدونها عند غروبها لم يكن لهم بد من أن يصوروا الكواكب صوراً ومثلاً ، فصنعوا أصناماً واشتغلوا بعبادتها فظهرت من هنا عبادة الكواكب " . (١)

وهكذا يمكن القول إن الصابئة في هذه المرحلة الثانية تحولوا عن عبادة (التشخص البعيد) المتمثل في الكواكب والنجوم إلي عبادة (التشخص القريب) المتمثل في بعض الأجسام المادية الأرضية كالماء والنار والهواء وغيرها كرموز أرضية تجسد تلك الكواكب وتكتسب من خلالها طاقتها وتأثيرها . وربما كان ذلك سبباً رئيسياً في ظهور طائفة من الصابئة الذين يعبدون النار ويقصدون جذوتها وهم المجوس .

٣ - المرحلة الثالثة [مرحلة التجريد والتفلسف] :

تتميز هذه المرحلة من الديانة الصابئية بالتحول - غير الفجائي كذلك - من التعلق بالمشخصات سواء كانت علوية أو سفلية إلي التجريد والتفلسف . ولقد شهدت هذه المرحلة استقراراً وثباتاً كبيرين بالنسبة للعقيدة

(١) فخر الدين الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٩٠ مراجعة علي سامي

النشار - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٣٨م .

وانظر أيضاً : المطهر بن طاهر المقدسي : البدء والتاريخ ٢٤/٤ .

الصابئية . كما تميزت هذه المرحلة كذلك بعكوف بعض كهّان الصابئية علي تسجيل الديانة وطقوسها في كتابات وأسفار مختلفة . كما قام الكهان والرهبان الصابئية بتدريس التعاليم الصابئية ونشرها .

ولقد سبقت الإشارة إلي أن الصابئية خاصة المندائيين يعتقدون أن أول من أتاه العلم هو آدم عليه السلام ، فعرف ربه ، وحينها عرف نفسه . وتذكر الكتابات المندائية أن العلم آتي شيث بن آدم الغرس الطيب الذي يمثل الكمال الإنساني . وهكذا ظل العلم والتدريس - فيما يذكر الصابئية المندائيون - فينقل عبر المختارين المصطفين من السماء ، فيعلمون به الناس ويكون شريعة يتبعها الآخرون . (١)

ولقد كان لانقطاع الرهبان والكهنة للدراسة والعبادة أثر كبير في إدخال الآراء الفلسفية علي تعاليم الديانة الصابئية مما جعل هذه المرحلة الثالثة مرحلة تعليل وتحليل لأصول الديانة 'وما لاشك فيه أن عبادة الصابئية للكواكب والبحث في آثارها أورث نظراً طبيعياً ذا صلة بالدين مما يمكن القول معه بوجود فلسفة للطبيعة قوامها البحث عن العلة المؤثرة أو مجموع العلل المؤثرة .

وفي هذه الأثناء التي امتزج فيها التفلسف بالدين وظهرت بعض المباحث الفلسفية حول مبدأ العالم ومنتهاه والتأثيرات الكونية للكواكب وغير ذلك ، ظهرت أيضاً نزعات فلسفية أخلاقية وميتافيزيقية تقوم علي فكرة

(١) انظر : E. M. Yamanchi : Gnostic Ethic and Mandaeen Origin , P. 17
Harvard 1970.

التمييز بين النفس السماوية والجسد الأرضي ، بين الخير والشر ، بين النور والظلام . وما إلي ذلك من الآراء التي يمكن أن نلمس مثيلاً لها في الأديان والفلسفات الأخرى . (١)

ولعل هذه المرحلة التي تميزت بالتفلسف حول مسائل الدين تشير إلي ثمة تأثير بالروح الفلسفية اليونانية التي سادت مناطق كثيرة من العالم القديم بغض النظر عن دوافع هذه الفلسفة اليونانية ومنطلقاتها .

(٤) المرحلة الرابعة { مرحلة تعظيم يوحنا المعمدان } :

تتسم هذه المرحلة الرابعة من مراحل الديانة الصابئية بكونها خطت خطوات واسعة إلي التأثير بالمعتقدات السائدة خاصة بالنصرانية . ويهمني أن أشير هنا إلي نقطة مهمة وهي أن كل مرحلة من هذه المراحل لم تنسخ السابقة عليها تماماً وإنما طوّرتها مع استبقاء بعض العناصر والملامح الدينية السابقة ولعل من أبرز تلك العناصر الدينية لدي الصابئة عبر مراحل تطور عقيدتهم والتي ظلت مستمرة معهم بشكل أو بآخر مسألة عبادة أو تأليه الكواكب والنجوم .

وبما لا شك فيه أن النصرانية في أول عهودها قد تركب أثراً قوياً في بعض عقائد الصابئية . ومن بين مظاهر هذا الأثر القوي تعظيم (الأشخاص الآدميين) ، فكما أن النصاري مالوا إلي تقديس عيسي عليه السلام وتأليهه فإن فريقاً كبيراً من الصابئة قد سلكوا هذا المسلك في الاعتقاد والعبادة تجاه

نبي الله يحيى أو يوحنا المعمدان . فقد اعتبر جل الصابئة يحيى نبياً من أنبيائهم أو لعله أهم أنبيائهم - كما سنبين - ولكنهم خطوا في التعظيم نفس الخطوات التي سلكها النصارى في تقديس عيسى وتأليهه .

ولا يعني وجود بعض العناصر الدينية المشتركة بين الصابئة والنصرانية أن الأولى قد ذابت في الثانية أو اندمجت فيها ، بل إن للديانة الصابئة استقلالاً عقدياً وتعبدياً جعل لها وجوداً واستمراراً معاصرين . فلزال هناك كثير من الصابئة في عالمنا اليوم وفي نفس المناطق القديمة التي كان يسكنها أجدادهم الأوائل أحياناً ، وأحياناً أخرى في مناطق تتناثر حولها أو بالقرب منها في جنوب العراق وبالقرب من حدودها مع إيران . (١)

وبالرغم من وجود كثير من العناصر الوثنية في الديانة الصابئة سواء في هذه المرحلة الرابعة أو في المراحل السابقة إلا أن بعض الباحثين الغربيين يرون أن الصابئة المندائية - كما سنفصل ذلك - يميلون إلى الاعتقاد بوجود رب عظيم هو الذي خلق الموجودات المادية والروحية . وكذلك الاعتقاد بأن النفس في الجسم كالأسير في حبسه وأنها لا بد عائدة إلى موطنها الأصلي الذي انبعثت منه حيث تتحد بالذات العظمى في العالم النوراني .

ولذلك يقول الصابئة المندائيون في بعض أدعية وتراتيل التعميد عندهم: " وفي الآخرة ستعود النفوس التي انبعثت منه إليه ، بعد أن تفارق

(1) E. S. Drower :

The Mandaean of Iraq and Iran, p.

Oxford 1962.

أجسادها ، ستغبط به ، ستعانقه وسترتفع إلي الملاء الأعلي ، سترتفع إلي دار البقاء " . (١)

فرق الصابئة :

لقد سبقت الإشارة إلي أن أهل الملة الملقبين بالصابئة بالرغم من أن هذا الوصف (صابئة) يشملهم جميعاً إلا أنهم في الحقيقة يمثلون أكثر من فرقة ولكل فرقة منهم معتقداتهم وآراؤها . وتكاد تتفق المراجع التاريخية التي أوردت ذكر الصابئة علي أن هذه الفرق تنحصر في أربع فرق ، وذلك كما يلي :

١ - فرقة أصحاب الهياكل :

وتذهب هذه الفرقة إلي الغلو في الاعتماد علي هياكل المتوسطات الروحانية . ولقد أقرت هذه الفرقة أنه مع ضرورة حاجة الإنسان إلي (متوسط) يقربهم إلي عبادة الروحانيات ، فلا بد أن يكون ذلك المتوسط مما يشاهد ويدركه حتي يتقرب إليه هو كذلك . فإن التقرب إلي (المتوسطات) عندهم تقرب إلي الروحانيات التي هي كالأرواح بالنسبة للمتوسطات . فكأن الهياكل أو المتوسطات إذن بمثابة (التجسد) للروحانيات .

يقول الشهرستاني إن أصحاب الهياكل أقروا بأنه لا بد للإنسان من متوسط ولا بد للمتوسط أن يري ، فيتوجه إليه ويتقرب به ويستفاد منه . ولذلك

(1) E. S. Drower : The Canonical Prayer 'book of the Mandaeans - P. 9
Leiden - 1959.

فإنهم فزعوا إلي الهياكل التي هي السيارات السبع ، فأخذوا يبحثون ويتعرفون علي بيوتها ومنازلها ، ثم عن مطالعها ومغارها ، ثم الاتصالات القائمة بينها من جهة الموافقة والمخالفة مرتبة علي طبائعها ، ثم تقسيم الأيام والليالي والساعات عليها ، ثم أخيراً تقدير الصور والأشخاص والأقاليم والأمصار عليها . (١)

ولقد تقرب الصابئة من أصحاب هذه الفرقة إلي كل هيكل وسألوه بما يناسبه من الدعوات فيما يناسبه من الأماكن والأزمان واللباس الخاص به والتختم بالخاتم المطبوع علي صورته . (٢)

وتعتبر الهياكل عند هذه الفرقة أحياء ناطقة بحياة الروحانيات التي هي أرواحها ومتصرفة فيها . ومنهم من جعل هيكل الشمس رب الهياكل والأرباب ، وهذه الهياكل هي المدبرة لكل مافي العالم من كون وفساد .

ويذكر الشهرستاني أنهم عيّنوا ليوم كوكب زحل علي سبيل المثال يوم السبت وراعوا فيه ساعته الأولي ، وتختّموا بخاتمه المعمول علي صورته وهيئته وصنعتة ولبسوا اللباس الخاص به وتبخروا ببخوره الخاص ودعوا

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ٤٩/٢ وانظر أيضاً ، سيف الدين الأمدى : أبحار الأفكار ص ١٠ ، وكذلك المسعودي : مروج الذهب ٩٥/١ .

(٢) لقد بنوا هيكل زحل علي شكل مسدسي ، وهيكل المشتري علي شكل مثلث ، وهيكل المريخ علي شكل مستطيل ، وهيكل الشمس علي شكل مربع ، وهيكل الزهرة علي شكل مثلث في جوف مربع ، وهيكل عطارد علي شكل مثلث في جوفه مستطيل ، وهيكل القمر علي شكل مثنى .

بدعواته الخاصة به وسألوا الحاجة التي تستدعي من زحل من أفعاله وآثاره الخاصة به ، فكان يقضي حاجتهم ويحصل في الأكثر مرامهم وكذلك بالنسبة للمشتري وبقية الكواكب السيارة الأخرى . (١)

ويعتقد أصحاب هذه الفرقة أنه ليس في عالم الكون والفساد فاعل قديم مختار إلا الأفلاك والكواكب ولذلك حكموا بكونها أحياء ناطقة .

٢ - فرقة أصحاب الأشخاص :

ويذهب أصحاب الأشخاص إلي مزيد من التشخص لهذه المتوسطات حيث إن تجسد الهياكل عند أصحاب الهياكل لم يعد كافياً عند هؤلاء . فهم يقررون أن الهياكل قد تري في وقت ولا تري في وقت آخر ، لأن لها طلوعاً وأفولاً وظهوراً بالليل وخفاء بالنهار .

كل ذلك من شأنه عند أصحاب الأشخاص ألا يجعل التقرب بها والتوجه إليها صافياً ، مما يستدعي ضرورة أن تكون هناك صور وأشخاص موجودة بالفعل وقائمة ومنصوبة نصب أعينهم . وهذه الأشخاص أو (الأصنام) هي التي يعكفون عليها ويتوسلون بها إلي الهياكل ويتقربون بها إلي الروحانيات ، ويتقرب بالروحانيات إلي الله .

وقال أصحاب الأشخاص بشأن ما يعبدون "هؤلاء شفاعونا عند الله" (٢)

(١) المرجع السابق ص ٤٩ . وانظر أيضاً : أفكار الأفكار ص ١٠

(٢) (يونس - ١٨)

وإذا كان أصحاب الهياكل هم عبدة الكواكب والنجوم حيث قالوا بألوهيتها ، فإن أصحاب الأشخاص هم عبدة الأوثان حيث سمّوها آلهة كذلك ، وهي في معتقدهم تقابل الآلهة السماوية .

ويذكر الشهرستاني أن ابراهيم عليه السلام كان علي عهد هؤلاء وكان أبوه آزر أعلم القوم بعمل الأشخاص والأصنام ، ورعاية الإضافات النجومية فيها حق الرعاية ، ولهذا كانوا يشترون منه الأصنام لا من غيره . ولذلك كانت أكثر حجج ابراهيم عليه السلام مع أبيه ، كما جاءت أقوى الإلزامات عليه. (١)

فلقد قال عليه السلام لأبيه آزر : " أتتخذ أصناماً آلهة إنني أراك وقومك في ضلال مبين " (٢) . وقال : " يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً " (٣) وعندما استشعر ابراهيم عليه السلام عدم جدوي حججه والزاماته العقلية انتقل من أسلوب القول إلى كسر الأصنام بالفعل. يقول تعالي : " فجعلهم جذاداً إلا كبيراً لهم لعلهم يرجعون . قالوا من فعل هذا بالهتنا إنه لمن الظالمين . قالوا سمعنا فتي يذكرهم يقال له ابراهيم " (٤)

(١) المرجع السابق ٥١/٢ .

(٢) { الأنعام - ٨٣ } .

(٣) { مريم - ٤٢ } .

(٤) { الأنبياء - ٥٨ / ٦٠ } .

٣ - فرقة أصحاب الحلول والتناسخ (الحرانيون) :

تمثل فرقة أصحاب الحلول أو الصابئة (الحرانيون) أهمية كبرى مع الفرقة موضوع دراستنا . حيث تفرد المصادر التاريخية مكاناً بارزاً لذكر هذه الفرقة لكثيرة أتباعها ووجود كثير من العلماء الذين ينتسبون إليها . فلقد ذكرهم الشهرستاني وغيره من مؤرخي الفرق تحت اسم الصابئة (الحرانية) . وتقول دائرة المعارف الإسلامية عنها إنها "فرقة وثنية بقيت أمداً طويلاً في ظل الإسلام ولها أهميتها بحكم مبادئها ، ولها أيضاً شأنها لما خرج من بين صفوفها من علماء " . (١)

وتنسب هذه الفرقة إلى مدينة (حاران) وهي إحدى المدن القديمة وتقع على منطقة الحدود بين تركيا وسوريا ، وكانت تمثل أهمية كبيرة من النواحي الدينية والعلمية والتجارية . ولقد فتحها المسلمون عام ٦٣٩ هـ في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه . (٢)

وتجمع المصادر التاريخية القديمة والحديثة على كون فرقة الصابئة الحرانية فرقة وثنية تتبنى عقائد الفرق الأخرى التي سبقت الإشارة إليها وتضيف إليها مزيداً من عناصر الوثنية . (٣)

(١) دائرة المعارف الإسلامية ٨٩/١٤ .

(٢) انظر المرجع السابق : ٣٥٥/٧ ، ابن النديم : الفهرست ص ٣٢٠ .

(٣) انظر : الشهرستاني : الملل والنحل ٥٤/٢ ، ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل

٣٤/١ ، آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ٨٥/١ ، أحمد أمين :

ضحى الإسلامي ٢٥٧/١ ، دائرة المعارف الإسلامية ٣٥٤/٧ ، علي سامي النشار :

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٢٧٧/١ .

أما أهم آراء وعقائد هذه الفرقة فهي قولهم إن الإله الصانع المعبود واحد ومتكثر في آن واحد . فهو واحد بالذات حيث إنه الأزل والأول والأصل . كما أنه متكثر بالأشخاص التي هي المدبرات السبعة والأشخاص الأرضية الخيرة العاملة الفاضلة فإنه يظهر بها ويتشخص بأشخاصها ، وهو بالرغم من ذلك التكثر إنه واحد في ذاته .

أما عن كيفية حلول الصانع وتشخصه في هذه الهياكل فهم يعتقدون أن هذه الحلول إما أن يكون بحلول ذاته كلها أو بحلول جزء من ذاته علي قدر استعداد مزاج الشخص . كذلك يقول إنه تشخص بالهياكل السماوية كلها وهو واحد ، وإنما يظهر فعله فيها واحداً واحداً بقدر آثاره فيه وتشخصه به . فكأنما الهياكل السابعة هي بمثابة أعضائه السبعة . كما يمكن أن يتشخص الصانع فينا ويحل في أعضائنا وجوارحنا كبشر فينطق بلساننا ويحيى ويذهب بأرجلنا ويفعل بسائر جوارحنا . ويذكر الشهرستاني أن منشأ أصل التناسخ والحلول كان عند هؤلاء القوم . (١)

ويقرر أصحاب هذه الفرقة إن الصانع أبدع الفلك وجميع ما فيه من الأجرام والكواكب وجعلها مدبرات هذا العالم وهم يمثلون الآباء ، بينما العناصر هي الأمهات . فالكواكب عندهم إذن آباء أحياء ناطقة ، والعناصر أمهات . وما تؤديه الآباء من الآثار إلي الأمهات تقبلها بأرحامها فتحصل من ذلك المواليد وهي المركبات .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ٥٩/١ - ٥٦

وذهب أتباع هذه الفرقة بصدد التناسخ إلي تكرار الأدوار والأكوار إلي
مالانهاية .

فإن طبيعة الكل تحدث في كل إقليم من الأقاليم المسكونة علي رأس
كل ستة وثلاثين ألف سنة وأربعمائة وخمس وعرن : زوجين من كل نوع من
أجناس الحيوانات ذكراً وأنثي ، من الإنسان وغيره . فيبقى ذلك النوع تلك
المدة ، ثم إذا انقضي الدور بتمامه انقطعت الأنواع نسلها وتوالدها . فيبتدئ
دور آخر ، ويحدث قرن آخر من الإنسان والحيوان والنبات وكذلك أبد الدهر .
وقالوا هذه هي القيامة ، وما الأعمال التي نحن فيها إلا جزاءات علي أعمال
سلفت منا في الأدوار الماضية . (١)

وهؤلاء هم الدهرية الذين أخبر عنهم القرآن : " وما يهلكنا إلا
الدهر " . (٢)

وهكذا فإنه وفقاً لمعتقدات هذه الفرقة فإنه ليس ثمة بعث وأن الثواب
والعقاب إنما يكون في هذه الدار وليس في دار أخرى . وذكروا أن الشرور
التي ترتكب ليس الله الصانع شأن بها فهو أجل من أن يخلق الشرور
والقبائح والأقذار والخنافس والحيات والعقارب وماشابهها من حشرات . وإنما
اعتقدوا أنها كلها واقعة ضرورة عن اتصالات الكواكب سعادة ونحوسة
 واجتماعات العناصر صفواً وكدرأ .

(١) المرجع السابق ٥٥/٢ .

(٢) (الجائية - ٢٤) .

ويذهب الخلوليون أو الخرائيون كذلك إلى إنكار نبوة أحد من البشر وإنما يعتبرون آراءهم ومعتقداتهم منسوبة إلى أربعة أنبياء هم : عاذيمون (أوشيث) ، وهرمس (أو إدريس) ، وأعيانا ، وأواذي .

٤ - فرقة أصحاب الروحانيات (المندائيون) :

يأتي ذكر هذه الفرقة عادة في تصنيف المراجع التي تناولت الملل والنحل في مقدمة فرق الصابئة لأهميتها التي تستحق . ولكنني لما خصصت هذه الدراسة لفرقة الصابئة المندائيين اقتضي السياق المنهجي للدراسة أن أقدم عليها غيرها في ذكر الفرق الإجمالي وأن أؤخر الحديث عنها باعتبارها إحدى هذه الفرق ثم يأتي بعد ذلك ذكر عقائدها وآرائها الفلسفية.

هذه الفرقة إذن هي أهم فرق الصابئة علي الإطلاق ^(١) ومن أشهر الأسماء التي أطلقت عليها :

١ - الصابئة أصحاب الروحانيات : حيث قالوا إن " الروحانيات هم الأسباب المتوسطون في الاختراع والإيجاد ، وتصريف الأمور من حال إلى

(١) لقد نشر في أوروبا في الفترة ما بين ١٩٣٠ - ١٩٦٦م مائة واثنتان وأربعون مؤلفاً في الصابئين إجمالاً ، وانصب أكثر هذه المؤلفات علي هذه الفرقة (٦٦) مؤلفاً في ألمانيا ، و (٢٤) في بريطانيا ، و (١٥) في فرنسا ، و (١٦) في اسكتلندا ، و (٩) في إيطاليا . ومن أشهر من تعرض لهذه الفرقة من علماء اللاهوت والاستشراق الأوروبيين كل من السيدة درار التي قضت ربع قرن من حياتها تعايش الصابئة وتصف من خلال مؤلفاتها طقوسهم وشعائرهم وعاداتهم سواء في العراق أو إيران .
انظر ، ناجية مراني : مفاهيم صابئية مندائية ص ٦ .

حال ، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلي كمال ، يستمدون القوة من الحضرة القدسية ، ويفيضون الفيض علي الموجودات السفلية " . (١)

٢ - الصابئة المندائيون : ولفظ مندائي أو مندائي يطلق علي كل فرد من هؤلاء الصابئة ويعني العالم أو العارف بالدين الحق . كم أن اللغة الدينية لهؤلاء الصابئة هي اللغة المندائية التي هل لهجة من الآرامية وهي عندهم لغة العلم . (٢)

٣ - الصابئة المغتسلة : وذلك لاعتماد دينهم علي التعميد والغطس في الماء والاعتسال الذي يعد أهم شعيرة لديهم . (٣)

٤ - صابئة البطائح : وذلك لإقامتهم في منطقة (البطائح) التي هي مسيل الماء المتسع الذي علي المجري الأدنى للرافدين دجلة والفرات فيما بين واسط شمالاً والبصرة جنوباً . (٤)

ولما كان القسم الثاني من هذه الدراسة منصّباً علي تناول معتقدات المندائيين وآرائهم الفلسفية بالتفصيل ، فإنني أكتفي هنا بذكر أهم النقاط الإجمالية في عقيدتهم . حيث يعتقد المندائيون أنهم يتبعون تعاليم آدم ،

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ٧/٢ .

(٢) Drower and Macuch . A Mandaic Dictionary P.7 - Oxford - 1963 .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٤٧٧ .

(٤) انظر : المسعودي : التنبيه والاشراف ص ١٣٧ ، وأيضاً دائرة المعارف الإسلامية

وإذا كان تقادم العهد ونشوء بعض المذاهب الزائفة والأديان الوثنية قد سمح بدخول بعض التعاليم الغريبة فإن النبي يحيى قد جاء ليخلص الدين من هذه المذاهب الدخيلة . ويعتقد المندائيون أن يحيى بن زكريا هو نبيهم الخاص بملتهم وهو صاحب الشعيرة الأساسية عندهم (التعميد) أو الغمس في الماء . أما كتاب الصابئة المندائيين المقدس فهو المعروف بالكتاب الكبير أو كتاب آدم (كنزارابا) Qinzarbba ومن معانيه أيضاً الكنز العظيم ، ويقال له (سدرآ آدم) أو صحف آدم . وهم يعتقدون أنه صحف آدم نفسها ، وتنحصر مباحثه في ذكر بدء الخليقة والتطورات التي حدثت للبشر ، وفي صفات الخالق ، وفي سنن الدين والمعتقد وغيرها من مسائل الاعتقاد الصابئية المندائية . (١)

ولقد كان هناك أعلام من الصابئة المندائيين رفعوا شأن هذه الفرقة في مجال العلوم المختلفة . فمنهم علي سبيل المثال لا الحصر : ثابت بن قرة عالم الهندسة والفلك والمترجم والفيلسوف ، وثابت بن سنان الطبيب والعالم بالظواهر الجوية ، وهلال بن المحسن المؤرخ ، وأبو اسحق بن هلال الوزير الفلكي ، والبتاني عالم الفلك المشهور المعروف ، صاحب الزيج المعروف بزيج الصابي ، وأبو جعفر الخازن العالم بالطبيعيات والرياضيات . (٢)

Drower : The Mandaens of Iraq and Iran , P. 24 .

(١)

(٢) دائرة المعارف الإسلامية : ٩١/١٤ ، وانظر ابن النديم : الفهرست ص ١٩٣ ، ٣٨٠ .

٣٨١ ، ٣٨٩ ، ٤٤٢ ، ٤٧٧ .

القسم الثاني

إعتقادات الجندائيين وآراؤهم الفلسفية

يغلب الجانب التشريعي والطقوسي علي ديانة الصابئة المندائيين .
وبالرغم من ذلك فإن هناك اعتقادات كثيرة أثمرت تفلسفاً حول تلك
الاعتقادات . وما لاشك فيه أن جمهور الصابئة في المراحل التاريخية
المتقدمة - التي سبقت الإشارة إليها - قد نحتوا للكواكب والنجوم تماثيل
وضعوها علي مرتفعات ، وراقبوا سحبها ومسيرها وطلوعها وأفولها . ولكن
عندما تقدم بهم الزمن والعلم والتحضر أخذوا يربطون بين الحوادث والأسباب
والكواكب والنجوم ، ويعلمونها بما أتبع لهم من علم وفلسفة . وأخذوا
يفلسفون الدين بما يتفق مع تقدمهم العلمي في التنجيم . وأدخلوا النظريات
الفلسفية في الدين ، وعللوا معتقداته وطقوسه وفرائضه .

ويمكننا القول بأن هناك التقاء فكرياً مبكراً بين الصابئة الذين وصفوا
في معظم كتب التراث بأن أكثرهم فلاسفة ، واليونانيين القدامي وهم مركز
الفلسفة ومعقل التفلسف ، حيث إن هناك مؤشرات كثيرة تدل علي ذلك كما
سنبين .

يقول الأستاذ العقاد : " والغالب أنهم - أي الصابئة - عرفوا شيئاً
من أقوال حكماء اليونان من طريق القساوسة النسطوريين الذين هاجروا إلي
جنوب العراق في صدر المسيحية هرباً من الاضطهاد ، وكان أكثرهم يعرفون
اليونانية ويقرأون الفلسفة ولا سيما الرواقية والفيثاغورية " . (١)

وإذا كان الصابئة المندائيون هم الذين ورد ذكرهم في القرآن - كما

(١) العقاد : أبر الأنبياء ص ١٤٣ .

تؤكد ذلك جل المصادر التاريخية - فإنه يؤكد هذه المقولة إيمانهم بالله وباليوم الآخر والشواب والعقاب . ولكن شعائر المندائيين المعاصرين في الحقيقة لم تخل من تقديس الكواكب كالاتجاه إلى نجم القطب في العبادة ، وممارسة بعض رجال الدين منهم للتنجيم . وهكذا يمكن القول بأن عقائد المندائيين وإن اتجهت أحياناً صوب التوحيد ، فإنها غالباً لم تتخلص من آثار الوثنية ، فكأنها إذن ملتقي التوحيد القديم والوثنية القديمة . (١)

١ - في الألوهية :

تمثل عقيدة الصابئة المندائيين في الألوهية حالة من الانتقال بين التوحيد والشرك أو التعدد . وهم في ذلك يعبرون من خلال اعتقادهم عن ذلك الخلط الناشئ لديهم بين التوحيد الذي يغلب علي فطرتهم وتوارثوه - وفقاً لما يذكرون - عن بعض أنبيائهم ، والشرك والوثنية التي حارلوا من خلالها التشبه بأصحاب بعض المذاهب والنحل القديمة أو بالأصول الوثنية التي توجد في عقائد الصابئة عموماً .

وهكذا نلاحظ أن المندائيين يمزجون عقيدتهم في الإله الصانع (الواحد) بالملائكة أو المتوسطات الروحانية ويتحدثون عن الخالق وعن هذه المتوسطات دون تمييز مما يعطي انطباعاً بأن عقيدتهم في الجميع واحدة ، أو ربما سموا تلك المتوسطات أرباباً .

(١) انظر : مقدمة ترجمة نعيم بدوي وغضبان رومي لكتاب دراور : الصابئة المندائية ص ٢١ - مكتبة خياط - بيروت ١٩٦٤ ، وانظر أيضاً ، العقصاد : أهر الأنبياء ص ١٤٨ .

ويشير الشهرستاني إلى عقيدتهم في الألوهية حيث إنهم يعتقدون أن للعالم صانعاً ، فاطراً ، حكيماً مقدساً عن سمات المحدثات . وهذا الصانع في اعتقادهم من التنزيه والكمال مما لا يمكن لأحد من البشر معرفة ذاته أو إدراك جلاله . (١)

ولعلنا نتبين عقيدتهم في الألوهية علي نحو أكثر تفصيلاً من خلال استعراضنا لبعض نصوص كتابهم المقدس (الكنزأربا) في ترجمة عربية للسيدة الصابئية المندائية ناجية مراني . "مُسَبِّحُ الرب ومُزَكَّاة ذاته ، رب العوالم كلها ... الله الحق القوي العظيم الذي لا يحد .. النور الزكي ، النور العظيم الخالد الغفور التواب ذو الرأي والرحمة .. العزيز الحكيم العليم البصير وسلطان الأشياء كلها . لا يُرى لا يُحد .. لا يُغفوله بعظمته ولاشريك بسلطانه . نور ساطع وضوء لكل العوالم .. كله نور ، كله اتقان ، كله حياة ، كله حق ، كله رحمة ، كله غفران ، كله بصر ، كله حسن وجمال ، كله معرفة وجلاء وعلم ، كل أسمائه جلال ووقار .. تبارك الجميع ببركاته منذ القدم وإلى أبد الآبدين .

أسمي من جميع الأثيريين . ورب جميع الملوك . نور لا يداخله ظلام . حياة هو لا يداخلها موت . طيب هو لا يداخله سوء . لطف هو لا يأتيه غيظ وحقد . غبطة هو لا يأتيها غم وقهر . مكان لكل الطيبين وأب لكل الأثيريين. تباركه العوالم كلها . واسمه ملء أفواه المسلمين والمؤمنين بالحق. ونطق جميع الأثيريين مسبحين لملك الأنوار العلي ، وقالوا : كيف نسبحك

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ٦/٢ .

وكيف نعظمك وكيف نقدرُك ١ . نسبحك بتسبيحتك التي لا تحُد ، ونباركك ببركتك النفيسة التي لا تقدر ، ونعظمك بعلاك الذي لا يقاس ، نقدرُك بعَمَقك الذي لا يسبر .. ملؤه النسبيح . تسبح ملائكة النور للملك النور ، بالنور الذي وهبه إياها .. طوبيل لمن عرفك وطوبى لمن اعترف بك .. طوبى لمن تأملك وطوبى لمن دعا إلي تأملك .. لاتسبحوا للكواكب والأبراج . ولاتسبحوا للشمس والقمر المنورين هذا العالم ، فإنه هو الذي وهبها النور . هذا هو الصوت الأقدم الذي وهبنا آدم أبا البشر فسجد وسبح للملك الأنوار العلي". (١)

ولى نص آخر من كتاب (قلستا) وهو كتاب التراتيل المندائية جاء مايلي : " ليست الشمس مطلبي ولا تهواها نفسي . فالشمس التي عنها تتحدثون تغرب في المساء . الشمس التي عنها تتحدثون باطلة زائلة . والساجدون للشمس سينتهون إلي لاشئ .. ليس القمر مطلبي ولا تهواه نفسي. القمر الذي عنه تتحدثون يغيب في النهار . القمر الذي عنه تقولون باطل زائل ، والساجدون للقمر باطلون زائلون . نهضت من الأردن (أي النهر) ولقيت جمعا من الناس يحيطون بأبينا شيت قائلين له : بحياتك يا أبانا شيت ، هلا جئت لتعمدنا في الأردن ؟ : حسناً إن جئت لتعميدكم في الأردن فمن سيكون شاهدكم ؟ : هذه النار المتوقدة ستكون شاهدا : ليست النار مطلبي ولا تهواها نفسي . النار التي عنها تقولون باطلة زائلة . النار وعابدها سينتهون إلي لاشئ" . (٢)

(١) ناجية مراني : مفاهيم صابئية مندائية ص ١١ - ٢٣ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ٣١ - ٣٣ .

وفي نص ثالث من نفس الكتاب المندائي (قلستا) جاء مايلي : " أنت خالق كل جسم .. إله كل عوالم النور والمقوم للأفراد ، رب كل الملائكة ، والشامخ علي كل الملوك . بنورك المستمر وخيرك الذي لا ينضب .. رب كل حي .. ونور كل الأنوار . وأطيب كل الطيبات ، لا نقص ولا ناقص في ذاتك " . (١)

ونتين من خلال هذه النصوص المندائية المقدسة مدي تقديس الصابئة المندائيين لله الواحد الأزلي الأبدى . الذي لا أول لوجوده ، فهو قديم لا يسبقه في قدمه شئ ، وانبعثت من لدنه الحياة . أو بالأحرى فاضت عنه المخلوقات واقتبست من نوره كل بقدرها . وإليه تعود المخلوقات وبه تتحدد بعد أن تكمل قدرها . وهو منزّه عن عالم المادة والطبيعة ، مفارق لأي تصور حسي ، لاتناله الحواس . ليس له مثيل ولا شريك له في ملكه .

وهكذا فإن كل الصفات التي يخلعها المندائيون علي الإله الخالق توحى بالتعظيم والتنزيه كما أنها تدور كلها حول محور التوحيد . وهم بهذا الاعتقاد في الخالق لا يختلفون غالباً عن سائر اعتقاد المسلمين ، خاصة ماكان متعلقاً منه بالتوحيد .

ولكننا من ناحية أخرى - وكما سبقت الإشارة - نلاحظ انتقاصاً في هذا التوحيد ، وخطأً بعقائد وفلسفات وثنية . فكأنه إذن نزوع إلي التوحيد الممتزج ببعض الرواسب الوثنية الشركة التي تؤثر في كماله ولا تجعله

(١) غضبان رومي : تعاليم دينية لأبناء الصابئة ص ٦٠ - مطبعة الجاحظ - بغداد

خالصاً. فرددانية الله الخالق عندهم يزاحمها أرباب آخرون ، وهم وإن كانوا يجعلون هذه الأرباب في مكانة أدنى من الخالق الصانع الحكيم إلا أنها في النهاية تتعارض ومطلق التقديس وتتصادم وكامل التوحيد . فهؤلاء الأرباب الآخرون الذين يمثلون حلقة متصلة بين مقام الألوهية ومقام الملائكة والنبیین، هم مخلوقون وخالقون في الوقت نفسه . مخلوق لله وخالقون ومتدخلون بالمشیئة والقدرة في شئون من دونهم . (١)

ومن ناحية أخرى فإن المندائيين وإن كانوا أرقى تصوراً واعتقاداً لمسألة الألوهية من غيرهم من الفرق الصابئية الأخرى ، إلا أنهم يشاركون غيرهم من تلك الفرق في مسألة بالغة الأهمية في معتقدات الصابئة جميعاً رغم التفاوت بينهم ، حتي لكانها تشكل أصلاً عظيماً ومشترك في معتقداتهم ، وأعني بها مسألة (تعظيم الكواكب) .

يقول رشدي عليان إن مثل ذلك التشابه في تقديس الكواكب وعبادتها بين سائر فرق الصابئة مع عدم تحسس فارق جوهری بينها دفع الكثير من الباحثين قديماً وحديثاً إلي الحكم علي كل الفرق الصابئية لا استثناء ونعت الصابئة جميعاً بتقديس الكواكب وعبادتها . إلا أن هناك فرقاً جوهرياً بين المندائيين وغيرهم من الصابئة ، فبينما يعبد غيرهم الكواكب مباشرة لاعتقادهم بتشخص وحلول الله فيها فيبنون لها الهياكل ويجعلونها مدبرات هذا العالم ، فإن المندائيين ينزلونها منزلة أدنى من التقديس . وتكتسب

(١) أوجل الحديث عنهم تفصيلاً وعن صفاتهم إلي العنصر القادم كمسألة مستقلة نظراً لما أولاه المندائيون لهم من تقديس وعبادة .

الكواكب مكانتها لدى المندائيين بوصفها مقراً للملائكة أو المتوسطات الروحانية . فالتعظيم والاحترام إذن إنما هو للملائكة لا للكواكب ذاتها . (١)

٢ - هي الروحانيون :

يعتقد الصابئة المندائيون اعتقاداً قوياً وجازماً بوجود (المتوسطات الروحانية) أو الملائكة (٢) التي هي وسائط بين الخالق والمخلوقات . وتمتزج عقيدتهم في هذه المتوسطات بعقيدتهم في الألوهية حتى لا يستشعر تمييز كبير بينهما أحياناً كما سبقت الإشارة .

ولعل المكانة الاعتقادية لهذه المتوسطات الروحانية لدى المندائيين هي التي جعلت كل المصادر التاريخية تطلق عليهم مثل هذه الوصف (أصحاب الروحانيات) .

ولما كان المندائيون يعتبرون الخالق منزهاً عن الإدراك فقد ذهبوا إلى أن التقرب إليه إنما يكون بواسطة هذه المتوسطات الروحانية أو المقربين لديه المطهرين المقدسين جوهرأً وفعلاً وحالة . (٣)

(١) انظر : رشدي عليان : الصابئون حرائين ومندائيين ص ٩٩ ، وانظر أيضاً : دراور : الصابئة المندائيون مقدمة المترجمين ص ٢١ .

(٢) لعل كثيراً من الذين أُرغوا للصابئة - خاصة المسلمين - يذهبون إلى اعتبار تلك الروحانيات أو المتوسطات الروحانية لدى الصابئة المندائيين هم الملائكة وذلك نظراً لتعابه الكبير بينهما بالرغم من وجود اختلافات جوهرية بين الروحانيات والملائكة .

(٣) انظر : الشهرستاني : الملل والنحل ٦/٢ .

وكذلك : الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١٤٣ .

فهذه الكائنات أو المتوسطات الروحانية - في اعتقاد المندائيين - مقدسة ومفارقة لكل صور المادة ، مبرأة عن أي معني من معاني التجسد ، منزّهة عن أية تصورات حسية . لا يجري عليه زمان ولا تخضع لمعايير المكان . الطهارة طبيعتها والتقديس والتسبيح فعلها . وهم الأسباب المتوسطون في الاختراع والإيجاد ، وتصريف الأمور من حال إلي حال ، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلي كمال أو من إمكانية إلي وجود . أو لعلنا نستعير مفهوم القوة والفعل الأرسطي الذي ينطبق تماماً علي ماتذكره الصابئة المندائية بصدد دور هذه المتوسطات الروحانية التي تقوم - مشاركة في ذلك الله الخالق - بنقل الكائنات من حيز (القوة) أو التهيؤ إلي حيز (الفعل) أو الاكتمال .

ويذهب بعض الصابئة المندائيين إلي أن هناك ثلاثة مائة وستين شخصاً روحانياً يلون الإله في المنزلة ، خلقوا ليفعلوا أفعال الإله وتصريف شئون الكون إلا أنهم ليسوا آلهة . ويذهب فريق آخر من المندائيين إلي أن هؤلاء من الكثرة بحيث لا يعدون ولا يحصون . لكن المندائيين جميعاً يعتقدون أن هؤلاء الروحانيين يعرفون الغيب ويعلمون كل شيء ، ولكل واحد منهم مملكة في عالم الأنوار . وإذا كان المندائيون يذهبون إلي أن الكائنات الروحانية مخلوقة، إلا أنهم يفرقون بينها وبين بقية الكائنات الحية المخلوقة الأخرى . ففعل خلقهم من قبل الله - فيما يعتقدون - ليس علي نحو ما خلق الله سائر المخلوقات ، ولكن الله ناداهم بأسمائهم فخلقوا .

ومن هؤلاء الروحانيين الذين يسكنون عالم الفردوس أو عالم الأنوار (آلي ونهورا) (ماري أدريوثا) وهو كبيرهم وأول زعمائهم ، و (شيشلام ربا) و (هيبيل زيوا) وغيرهم من الروحانيين أو (الأثيريين) كما يطلق عليهم أحياناً لدي المندائيين . (١)

ولقد جاء ذكر هؤلاء الروحانيين أو الأثيريين في كثير من النصوص المندائية المقدسة ، من ذلك ما جاء في كتابهم المقدس الأكبر (الكنزاري) : " إذ تسمون بالاسم الأقدم اسم الرب ، وترتسمون بماء الحياة ، وبه ترتفعون إلي عالم النور ، وترتاضون رياض الرب الزكية كما يرتاضها الأثيريون " . (٢)

وجاء في نص آخر من الكتاب نفسه : " بسم الحبي ربي . أنا رسالة النور ، ملك من النور . أزوجت إلي هنا أتيت ألفة وضوء بيدي وتسبيحة علي شفتي . أسو ورواء وقول ونداء علي . رسم علي وصبغة ، وإنارة للقلوب المظلمة . بقولي وندائي قرئت العالم أدناه إلي أقصاه ... رسالة نور أنا أرسلني الرب لهذا العالم .. كل من قبل صوتي امتلأت عيناه نوراً وامتلاً فمه تسبيحاً وامتلاً قلبه حكمة " . (٣)

والصائبة المندائيون إذ يعتقدون أن الله قد أوكل لهذهؤلاء الروحانيين أو الأثيريين تصريف أمور خلقه ، فقد تصوروا أصنافاً من هؤلاء ينقسم أمر

(١) دراور : الصائبة المندائيون ص ١٣٣ (الترجمة العربية) ، وانظر أيضاً : الحسنی :

الصائبةون في حاضرهم وماضيهم ص ٥٦ .

(٢) نقلاً عن ناجية مراني : مفاهيم مندائية ص ٢٠ .

(٣) ن . م : ص ٢٤ - ٢٥ .

تدبير الكون بينها جميعاً . فمنهم مدبرات الكواكب السبعة السيارة في أفلاكها ، وهذه الأفلاك هياكلها . فلكل روحاني هيكل ، ولكل هيكل فلك . ونسبة الروحاني إلى ذلك الهيكل الذي اختص به كنسبة الروح إلى الجسد ، فهو ربه ومدبره ومديره ، وكانوا يسمون الهياكل - أحياناً - أرباباً . فإن هذه الروحانيات تحرك العناصر علي قدر مخصوص فتحدث من حركاتها انفعالات في الطبائع ويحدث نتيجة لذلك تركيبات وامتزاجات في المركبات . فيتبعها قوي جسمانية وتركب عليها نفوس روحانية مثل أنواع النبات وأنواع الحيوان .

ثم قد تكون التأثيرات كلية صادرة عن روحاني كلي ، وقد تكون جزئية صادرة عن روحاني جزئي . فمع جنس المطر روحاني (أو ملك) ومع كل قطرة روحاني (أو ملك) :

ومن هؤلاء الروحانيين كذلك مدبرو الآثار العلوية الظاهرة في الجو ، سواء مما كان ينزل من السماء كالصواعق والشهب ، أو مما يصعد من الأرض فينزل مرة أخرى متشكلاً كالأمطار والثلوج والبرد والرياح . كذلك فإن هؤلاء الروحانيين يدبرون ما يحدث في الطبقات العليا كالرعد والبرق والسحاب والضباب وقوس قزح ، أو ما يحدث في الأرض كالزلازل والبراكين وجريان المياه والأنهار وهي التي تتصر في الأجسام تقلبياً وتصرفاً . ومن هؤلاء الروحانيين ما كان مدبراً للهداية الشائعة في جميع الكائنات ، حتي لايري موجود ما خالياً من قوة وهداية إذا كان قابلاً ومستعداً لهما . (١)

(١) انظر الشهرستاني : الملل والنحل ٨/٢ .

ومنهم من فطروا علي التقديس والتسبيح والتعجيد والتحميد وهم الذين يمكن أن ينطبق عليهم قول الحق عز وجل : " لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون " . (١)

ويذهب الصابئة المندائيون إلي أن كل هذه الأصناف من الروحانيين مطهرون مقدسون ، هم الذين يسألون عند الحاجة ، ويلجأ إليهم وقت العجز وقلة الحيلة . وهم الذين ينبغي - فيما يعتقدون - التقرب إليهم والتوكل عليهم ، فهم الأرباب والآلهة والشفعاء عند الله رب الأرباب وإله الآلهة كما أخبر بذلك المعلمون الأولون كعاذييون وهرمس . وهكذا نلاحظ خلطاً شديداً لدي المندائيين بين الاعتقاد في هؤلاء الروحانيين كآلهة من دون الله ، والاعتقاد في كونهم مخلوقين وإن جعلوهم في منزلة أسمى من كل المخلوقات.

٣ - في النبوة :

لم تحظ مسألة النبوة باهتمام الصابئة المندائيين ، ولذلك جاء حديثهم عنها وتناولهم لها هامشياً . فالنبوة بمعنى أن يزود الله إنساناً بالدين والمعرفة وينزل عليه صحفاً أو كتباً أو يوصي إليه بشرع ويبعثه ليعلم الناس ويهديهم ويرشدهم إلي سبيل الحق ، النبوة بوصفها كذلك - وهو المعني المعروف عنها - مرفوضة عند المندائيين .

(١) (التحريم - ٦) .

ومبني عقيدة الصابئة المندائيين في نفي النبوة يستند علي أساسين عقليين لديهم :

١ - أن الله لا يكلم أحداً من البشر ، والنبوة والرسالة عندهم ينبغي أن تكون عن اتصال مباشر بين الله ومن يختاره لهذه المهمة . وبناءً علي ذلك حكموا باستحالة هذا الأمر .

٢ - إن الأنبياء أمثالنا في النوع ، وأشكالنا في الصورة ، ومشاركون في المادية ، يأكلون مما نأكل ويشربون مما نشرب . هم باختصار - فيما يعتقدون - أناس بشر مثلنا ، فما هو التفوق الذي يقتضي طاعتهم، وما هو التميز الذي يلزم باتباعهم ؟ ^(١)

ولعل مقولتهم هذه - فيما يذكر الشهرستاني - مما ينطبق عليهم قول الحق عز وجل : " ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذا لخاسرون " . ^(٢)

ونلاحظ أن الصابئة المندائيين في الوقت الذي ينفون فيه نبوة أحد من البشر ، يعتقدون بضرورة وجود مخلوق متوسط بين الروحانية والمادية ، وتكون مهمته هداية الناس إلي الحق . ويستمد هذا المخلوق - فيما يعتقد المندائيون - المعرفة من الحضرة القدسية ، ويفيض فيوضاته علي الموجودات السفلية . وإذا كان كلام الله أسمى من أن يستوعبه البشر ، فإن هذا

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ٧/٢ .

(٢) { المؤمنون - ٣٤ } .

المخلوق الذي بين التراب والنور هو الذي يتقل كلام الله إلي الناس . ومن أمثلة ما يذكرون كل من آدم وشيث وإدريس ويحيى . (١)

وإذا كان مفهوم النبوة يتحقق من خلال وظائف أهمها مايلي :

أ - الدعوة إلي الإيمان ووحدايته دون الشرك به .

ب - الإيمان بالآخرة جزائها حسب الأعمال .

ج - شرح الشرائع التي فيها صلاح الإنسان في الدنيا وسعادته في

الآخرة . (٢)

فإن الصابئة المندائيين لا يقولون بذلك ، وبناء عليه فإن كثيراً منهم لا يمثل مفهوم النبوة هذا في آدم وشيث وإدريس ويحيى ، بل يعتبرونهم عباداً صالحين طهروا أنفسهم عن دنس الشهوات ، وراضوها علي الطاعات حتي توصلوا بنوع من الكشف إلي المعارف العليا . لذلك نلاحظ أن المندائيين يصفون هؤلاء الأنبياء في كتبهم المقدسة بأنهم (معلمون معرفيون) .

وإذا كانت قد جاءت هذه الأسماء مسبقة بوصف (النبي) فإن المندائيين يقصدون بذلك (المعلم) أو (الملمم) الذي يستمد معارفه لا عن طريق الوحي الذي هو سبيل الأنبياء والمرسلين ، ولا بواسطة الاستنتاج أو

(١) دراور : الصابئة المندائيون ص ٤١ .

(٢) عفيفي طيارة : مع الأنبياء ص ١٥ .

الاستدلال العقلي ، بل عن طريق الكشف والتذوق المباشر . (١)

ويذهب المندائيون إلى أن الكتب والتشريعات التي تنسب لهؤلاء (المعلمين المعرفيين) ليست شرائع ولا كتباً منزلة عليهم من الله بالمعنى المفهوم من نزول الكتب والشرائع ، بل هي من معارف هؤلاء المعلمين استقوها بواسطة الكشف والفيض الإلهي .

وهم في ذلك لا يستثنون أحداً من أنبيائهم الذين جاء ذكرهم في كتاباتهم المختلفة ، بما في ذلك يوحنا المعمدان يحيى أو (دراشة أو يهيا) تضمنها كتاب مقدس خاص بها عندهم فضلاً عن احتواء الكتاب المقدس الأعظم (الكنزاري) لكثير من هذه التعاليم ، فإنها لا تعدو أن تكون - في عقيدتهم - ذلك المعنى المفهوم لديهم عنها . بل إن يحيى نفسه لم يكن إلا معلماً عظيماً يمارس التعميد وظهرت علي يديه معجزات . (٢)

فمن بين تلك التعاليم التي وردت علي لسان يحيى بن زكريا نبي المندائيين ومعلمهم ماجاد في كتابهم المقدس (الكنزاري) : " هذه الحكمة التي بسطت والوحي الذي تجلي ليحيى بن زكريا ، إذ قال للناصريين ، المؤمنين بالحق : أيها المختارون الصادقون المحبون للإيمان الحق إن الله وهب المختارين الصادقين قوة وثقة ومعرفة وفهماً وحكمة وتمييزاً وعلماً

(١) نلاحظ هنا إيجازاً غنوصياً واضحاً أثرت أن أفرد له عنصراً مستقلاً من عناصر عقائد المندائيين كما سيلي .

(٢) انظر ، دراوير : الصابئة المندائيون ص ٤٢ .

وثباتاً وصلاة وتسبيحاً وأجرأ صادقاً وملكاً طيباً وآيات مشرقة ونوراً وإتقاناً
وطهرأ وزكاة وسلاماً ومغفرة وتوبة وفكراً وتراضعاً طبقاً لدين الله المحي
الرحيم الحق ... رأس إيمانك أن تؤمن بالله وتتقوم بكل ما هو طاهر ... رأس
سيادتك ألا تجعل للسوء مكاناً في نفسك ... " (١)

ويذكر الشهرستاني عبر المناظرات العقلية التي أوردها بين المندائيين
والحنفاء (٢) مناظرة راذعة عن الفرق بين الروحانيات (الملائكة) والأنبياء
(البشر) . (٣)

فالسائنة يقرون الاحتياج لمعرفة الله وكيفية طاعته والتعرف علي
تشريعه إلي متوسط ، ويجب أن يكون هذا المتوسط روحانياً وليس جسمانياً
وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من رب الأرباب . بينما الجسماني
- كما سبقت الإشارة - بشر مثلنا يأكل مما نأكل ، ويشرب مما نشرب ويمثلنا
في المادة والصورة . أما الحنفاء فيقرون باحتياجنا في المعرفة والطاعة إلي
متوسط من جنس البشر تكون درجته في الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة
فوق الروحانيات . يماثلنا من حيث البشرية ويمايظنا من حيث الروحانية ،
فيتلقي الوحي بطرف الروحانية ، ويلقي إلي نوع الإنسان بطرف البشرية .

(١) نقلاً عن ناجية مراني : مفاهيم مندائية ص ٢٦ - ٢٧ .

(٢) هم الطائفة التي آمنت بدعوة ابراهيم عليه السلام ، وسموا بذلك لأنهم مالوا عن أديان
الشرك إلي دين التوحيد . يقول تعالى : " ماكان ابراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان
حنيفاً مسلماً " . (آل عمران - ٦٧) .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ٢ / ٢٦ - ٤٤ .

ولعل ذلك ما يؤكد قول الحق سبحانه : " قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ
 إنما إليكم إله واحد " (١) . وقوله عز وجل : " قل سبحانه يبي هل كنت إلا
 بشراً رسولا " . (٢)

٤ - في الطبيعة أو الكون :

تتكامل عقائد الصابئة المندائيين في الألوهية والروحانيات والطبيعة أو
 الكون . فكل عقيدة من هذه العقائد ترتبط بالأخرى ارتباطاً وثيقاً لتشكل
 في النهاية نسقاً متكاملًا يجمعه أسس واحدة ولا يتخلف منه شيء ، بغض
 النظر عن مجانية بعضها للحق والصواب . ونلاحظ أن مفهوم (الكون أو
 الطبيعة) عند المندائيين يعني كل ما عدا الله ويشمل سائر المخلوقات بأنواعها
 المختلفة .

ويذهب المندائيون إلي أن أول مخلوقات الله كان شخصاً روحانياً يدعي
 (هبي قد مائي) أي الحي القديم أو الحياة الأولي . ويعتقدون بأن الله أثناء
 خلقه لهذا الحي القديم قد خلق معه كخلق ثانوي عوالم كثيرة مملوءة بالنفوس
 المقدسة التي لا تحصى . ثم أعقب ذلك خلق الحي الثاني (هبي ثينائي)
 وخلق مع ذلك عوالم كثيرة مملوءة بالنفوس المقدسة . ثم أعقب ذلك الحي
 الثالث (هبي ايشليثائي) . ويقسم المندائيون هذه النفوس التي تقطن تلك
 العوالم إلي قسمين وفقاً لرتبتهم : عوام وملوك . ثم خلقت سبعة عوالم أخرى
 تدعي عوالم الظلام وهي تستمد نورها من الشمس ، وتعتبر الأرض من جملة
 هذه العوالم السبعة .

(٢) [الإسراء - ٩٣] .

(١) [الكهف - ١١٠] .

ويعتقد المندائيون أن (الروحانيين) متخصصون بالهياكل العلوية مثل زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر . وهذه السيارات كالأبدان والأشخاص بالنسبة إليها . وكل ما يحدث من الموجودات في الكون وما يعرض من الحوادث فكلها مسببات هذه الأسباب وآثار هذه العلويات . فتفيض علي هذه العلويات من الروحانيات تصرفات وتحركات إلي جهات الخير والنظام ، فيحدث من حركاتها واتصالاتها تركيبات وتأليفات هذا العالم . بينما تشخص الكائنات الجسمانية بالأشخاص السفلية . (١)

فكان الروحانيات إذن هي مبادئ الموجودات وعالمها معاد الأرواح . والمبادئ أشرف ذاتاً ، وأسبق وجوداً ، وأعلي رتبة ودرجة من سائر الموجودات التي حدثت بتوسطها . ويعتقد المندائيون أن الإبداع الخاص بالرب تعالي هو اختراع هذه الروحانيات ، ثم تفويض أمور العالم العلوي والعالم السفلي إليها .

وأما هيئة الأرض عند المندائيين فهي مستديرة ثابتة ، وهي مقامة علي هواءين : هواء خارجي وآخر داخلي ، وتحت الأرض ماء انبسطت عليه . ولما تم خلق الأرض أنزلت الملائكة من عالم الأنوار (آل مي دنهورا) بذوراً للأشجار . وفتحت الملائكة طريقاً للهواء ولما الحياة الذي تقوم عليه حياة الأقسام النامية والحية ، كما أنه واسطة ارتباط العوالم ببعضها . كما فتحت الملائكة طريقاً آخر للنور تستمد منه الشمس أشعتها لتنير بقية

(١) انظر : الشهرستاني : الملل والنحل ٢/٢٨ - ٢٩ ، وأيضاً : الحسيني : الصابون في حاضرم وماضيهم ص ٥٧ - ٥٨ ، وانظر أيضاً : العقاد : أبو الأنبياء ص ١٤٣ .

الكواكب الأخرى . وتتكون السماء عند المندائيين من سبع طبقات ، تقع الشمس في الطبقة الرابعة منها ، بينما يقع القمر في الطبقة السابعة . وأهم عنصرين مكونين للأرض والسماء هما الماء والنار . ويدخل هذان العنصران الطبيعيان في تكوين جميع المخلوقات الحية بالإضافة إلي أربع طبائع أخرى هي الصفراء والسوداء والبلغم والرطوبة .

ويعتقد المندائيون أن للكون وجودين ، كوناً سرياً وآخر علنياً ، وكذلك لكل كائن وجودان : سريّ وعلني . وهم يتصورون دائماً أن للوجود السري امتيازاً علي الوجود العلني . فالعالم السريّ قطر فسيح أكبر من العالم العلني الذي هو عالمنا المعمور . وهو مستور عنا بحيث لا يمكننا مشاهدته أثناء حياتنا .

أما عقيدة المندائيين في خلق آدم الذي ينزلونه منزلة عظيمة فتتمثل في كونه عندهم مصدر التناسل البشري ، فهو كما يسمونه (كفرة قدمايا) أي أول الرجال أو آدم المادي . ويذكرون قصة خلقه والمعصية التي ارتكبها بمخالفة أوامر الرب وهبوطه إلي الأرض . فقد جاء في كتابهم المقدس (الكنزاريّ) : " عان أنا ومبعد من الفردوس ، عناني الحي ربي وأبغضني الأثيريون ، أبغضوني وأتوا بي من دار طيبة . أواه بدار شراً بدلوني ... لا صبوت لها ولا صباني سكتاني بالدار الباطلة .. سمع الحي مقالتي فأرسل ي أثيري مسلحاً ودرستني بقول زلّ كما يدرس الأثيريون في دار الكمال . وقال: لا تخلف أيها العاني ولا ترتجف ، ولا تقل أنا وحدي .. من أجلك أيها العاني نجدت رقعة السماء وانتشرت بجوفها الكواكب . من أجلك أيها

العاني كانت هذه اليابسة وتصلبت وألقيت في المياه . من أجلك أتت الشمس
ومن أجلك تجلي القمر . من أجلك أيها العاني خلقت الكواكب السبعة
وأزجيت الأفلاك .. اثبت واعمر بذريتك العالم . وحينما يتم قدرك سأتي
إليك أنا بنفسى " . (١)

٥ - في الخير والشر :

تمثل عقيدة المندائيين في الخير والشر أساساً أخلاقياً تقوم الديانة
الصابئية عليه ، كما ترتبط هذه العقيدة لديهم بسائر معتقداتهم الأخرى .
والصابئة المندائيون يذهبون إلى أن الخير والشر موجودان من قبل الإنسان
وحادثان بفعله ، وإن إرادته الجزئية واختياره المطلق هو الذي يجعله مسؤولاً
أمام الله الخالق .

ويعتقد المندائيون أن الله خير محض وأفعاله كلها خير فهو مصدر
الخير في هذه الحياة ، ويذهبون إلى أن الشر ليس من إرادة الله ولا من فعله
وإنما هو من فعل الشيطان . وهكذا تأتي تعاليمهم المقدسة تعبيراً عن ذلك:
إن مصدر الخير هو الله ، بينما مصدر الشر هو الشيطان . فقد جاء في
افتتاحية الكتاب المقدس (الكنزاري) : " ورب جميع الملوك نور لا يداخله
ظلام ، حياة هو لا يداخلها موت . طيب هو لا يداخله سوء . لطف هو لا يأتيه
غيظ وحقد . غبطة هو لا يأتيا غم وقهر . مكان لكل الطيبين وأب لكل
الأثيرين . تباركه العوالم جميعها " . (٢)

(١) نقلاً عن ناجية مراني : مفاهيم صابئية مندائية ص ٤٢ - ٤٣ .

(٢) نقلاً عن ناجية مراني : مفاهيم صابئية مندائية ص ١٣ .

ومما ينسب إلي حكيهم ومعلمهم (هرمس العظيم) (١) : " إن أصل الضلال والهلكة لأهله ، أن يعد ما في العالم من الخير من عطية الله عز وجل ومواهبه . ولا يعد ما فيه من الشر والفساد من عمل الشيطان ومكايده . ومن افتري علي أخيه قرية لم يخلص من تبعتها حتي يجازي بها . فكيف يخلص من أعظم القرية علي الله عز وجل أن يجعله سبباً للشور وهو معدن الخير ؟ " (٢)

ولا تقف عقيدة المندائيين في الخير والشر عند مجرد الأساس النظري ، بل هي الدافع إلي المسلك العملي من خلال أهم شعائريهم وهي (ال تعميد) (٣) ، حيث يرمز التعميد لديهم لانكسار الإرادة الشخصية المصاحبة للشر واعتبارها في حكم الزوال . فالتنزل إلي الماء والنهوض من تحته يرمز لديهم لطرح الشرور والخلاص منها والعودة إلي حياة جديدة مؤمنة موحدة خيرة .

٦ - في البحث والآخرة :

للمصائبة المندائيين تصورات فلسفية تفصيلية حول الموت والبعث والآخرة. فيعتقد المندائيون أن الموت بداية انتقال من العالم المادي إلي العالم الروحي ، حيث تحرر الروح من قيدها - وهو البدن - وتخلد في ذلك العالم

(١) يقال إنه إدريس النبي عليه السلام ، ويعتبره المندائيون أحد أكبر أنبيائهم .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ٤٧/٢ .

(٣) يكون التعميد عندهم بالغطس في الماء الجاري كماء النهر أو الماء الحي . ويكتسب الشيء بالتعميد صفة التقديس والتزكية ، فالطعام مثلاً يحل بالتعميد ، والطفل يظهر به ، والمذنب يكتسب الغفران بواسطته .

الروحي . فالجسد عندهم بطبيعته المادية الطينية فان ، بينما الروح بطبيعتها
الأثيرية خالدة ، والموت خلاص للروح من هذا السجن المفارق لطبيعتها .

ولقد جاء في كتاب (الكنزاري) : " أمسكوا ركبتكم عن السجود
للشيطان . أمسكوا أرجلكم عن السعي في السوء . ولا تشتروا الدنيا إذ
هي دار نفاق ... كل من ارتسم برسم الرب وذكر عليه اسم الله وثبت وتقوم
بصباغته وعمل أعمالاً طيبة لا يؤخره أحد في يوم الحساب .. وتراحموا
وبروا ببعضكم البعض إلى اليوم الآخر العظيم حيث تبطل أخوة الجسد وتقوم
أخوتكم بالحق والمحبة ، فترفعكم إلى أعلي عليين إذ تسمون بالاسم الأقدم
اسم الرب وترتسمون بماء الحياة ، وبه ترتفعون إلى عالم النور وتراضون
رياض الرب الزكية كما يرتاضها الأثيريون . ولا تبكوا موتاكم .. واطلبوا
لهم الرحمة وقرأوا من أجلهم الصلوات والأدعية والكتب والأسفار لكي
تغفرهم الرحمة . وسنجعل الضوء أمامهم والنور وراءهم ونأت برسل الرب
عن يمينهم ويملاكته عن شمالهم ولاندعهم ينتظرون بل نبسط لنفوسهم دار
الرحمة " . (١)

وفي موضع آخر من هذا المقدس جاء مايلي : " حين أكملت النفس
قدرها جاء من يحررها . ولحقت النفس ببحرها إلى عالم الخلود الذي لا تغرب
شمسه ولا يداخل نوره ظلام . إلى مكان الذين تقدموا بالصباغة وارتسموا
برسم الله ، المكان النوراني الأعظم والدار الباقية " . (٢)

(١) نقلاً عن مراني : مفاهيم صابئية مندائية ص ٢٠ - ٢١ .

(٢) ن . م : ص ٤٥ - ٤٦ .

ولعل أهم أصليين عقديين تقوم عليها ديانة الصابئة المندائية كما يلاحظ كثير من المؤرخين هما الإيمان بالله ، والإيمان بالبعث والحساب والاستقرار بدار الخلود .

وإذا كان الموت لدى المندائيين خلاصاً للروح من رقة البدن الذي كثيراً ما يثقلها بالذنوب ، فإنه يعد كذلك مدخلاً إلي عالم آخر حيث البعث والخلود . فالموت إذن يعتبر انطلاقة حقيقية للروح حيث تحقق من خلاله هاتين الغايتين العظيمتين : الخلاص والخلود في عالم الأنوار (آل مي دهورا) .

وتلك الرحلة التي تقطعها الروح بمعزل عن البدن البالي تبدأ بالمرور علي مواضع التوقف السبعة التي تسمى عوالم الحساب الأولي . وهي عوالم شريرة عملها أن تعترض سبيل الروح في رحلة عروجها إلي عالم الأنوار أو دار الخلود . والاعتراض هنا غاية التطهير والتنقية ، حيث إن أول واجباتها امساك الأرواح الخاطئة وإخضاعها لعقوبات شديدة تطهر بها الروح مما بقي بها من آثام أو خطايا . وهكذا يعتقد المندائيون أن الروح أو النفس تكون قد اجتازت مرحلة التنقية في عالم المطهر (المطراثا) .

وتنتقل الروح بعد ذلك إلي مرحلة الجزاء أو عالم الحساب الأخير حيث تخضع لحكم الملك (أباترا) الموكل بالميزان قبل أن يقودها دليل - عبر المسالك الخطرة - حيث يدخل بها إلي عالم النور فتتسلم كساء نورانياً وإكليلاً . وهكذا ترجع الروح إلي أصلها النوراني وتصبح مرة أخرى - كما كانت - جزءاً من عالم النور . والروح الخبيثة من خلال استقرارها النسبي أو المؤقت في عالم النور تتوجه بعد ذلك - وفقاً لمحصلة عملها النهائي - إلي

حيث العذاب في الجحيم الدائم . وربما كله تعذيب هذه الروح باللباسها شكلاً
آخرًا وإعادة تلبسها في أحد الأبدان مرة أخرى نكاية في التعذيب وهذا
ما يجعل للمندائيين رؤية تناسخية مبكرة .^(١) أما الروح الطيبة فتبقى حية
مخلدة حيث تقيم في ذلك العالم النوراني متنعمة بكل أنواع الملذات .

٧ - في النزعة السرية والثقة :

تشكل النزعة السرية ركناً أساسياً في عقيدة وفلسفة الصابئة
المندائيين . وهم في ذلك يشتركون مع اتجاهات دينية وفلسفية كثيرة سواء في
العصور القديمة أو العصر الحديث . فقد اعتقد المندائيون بأن لكل حقيقة
وجودية ظاهراً وباطناً أو علانية وسراً . ونراهم بمضون في تصوراتهم هذه
حتى لنلمح تشابهاً كبيراً فيما يذهبون إليه مع نظرية - المثل الأفلاطونية
الشهيرة - فهم يذهبون إلي أن الوجود السري (مثال) للوجود العلني ، فكما
أن في هذا العالم الظاهري أو العالم العلني آدم وحواء مثلاً ، فإن في العالم
السري آدم مستوراً ويدعي (كاسيا) وتدعي زوجته (كانات) أي تامة الجمال
وهكذا .

وهكذا فإن الخلق عندهم خلقان والكون كونان ، فالكون الظاهر غير
الكون الباطن ، ولكل مخلوق في العلائية صورة محجوبة في عالم الغيب ،
بما في ذلك آدم وبنوه منهم أهل ظاهر وأهل باطن لا يراهم من يعيشون في
العلائية .

(١) انظر : الحسنسي : الصابئون في حاضرمهم وماضيهم ص ١٦٥ ، وانظر أيضاً : دراوير :
الصابئة المندائيون ص ١٩ . وكذلك الشهرستاني : الملل والنحل ٣١/٢ .

ويشبه المندائيون في نزعتهم السرية أصحاب العقائد الأورفية (١) -
 أو السرية - حيث يكتمون كتبهم المقدسة أشد الكتمان ، ولا يباشرون
 شعائرتهم مع الغرباء ، ويتقاسمون الخبز المقدس دلالة علي الاخوة الروحية
 الباطنية.

وبصطنع المندائيون مسألة (التقية) (٢) في المجتمع الذي يعيشون فيه
 حفاظاً علي عقيدتهم وآرائهم المقدسة التي يخشون عليها من كل غريب عنهم
 خاصة من ذوي السلطان .

ويرجع تكتم رجال الدين المندائيين خصوصاً وعزوفهم عن الخوض في
 المسائل الدينية أو مناقشتها بحضور الآخرين - بما في ذلك أتباع العقيدة
 نفسها أحياناً - إلي سبب آخر وهو اعتقادهم أنها أمور جلييلة لا ينبغي
 الخوض فيها أمام من لا يفقهها .

(١) الأورفية Orphism تنسب إلي أورفيوس وهو شخصية غامضة من تراقيا اشتهر بكونه
 شاعراً وواعظاً دينياً وذا نزعة روحية سرية (د. أحمد فؤاد الأهواني : في عالم الفلسفة
 ص ٦٧) .

(٢) التقية هي " كتمان الحق وستر الاعتقاد فيه ومكاته المخالفين وترك مظاهرتهم بما يعقب
 ضرراً في الدين أو الدنيا " . ويذهب الإمامية من الشيعة إلي وجوبها أحياناً بحيث تكون
 فرضاً وإلي جوازها أحياناً أخرى . (انظر الشيخ المفيد ، محمد بن النعمان : أوائل
 المقالات ص ٩٦ - مطبعة رضائي تبريز ١٣٧١ هـ .

٨ - في النزعة الغنوصية : (١)

فتمزج النزعة السرية لدى المندائيين وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنزعة الغنوصية التي تتخلل فلسفتهم وعقائدهم . وتكمن غنوصية المندائيين في اعتقادهم أن هنالك عالين : عالم النور (آمي دنهورا) ، وعالم الظلام (آمي دهشوخا) وهما عالمان متصارعان ويعيشان في عدااء دائم متبادل . ويذهبون إلي أن هناك كائناً سامياً يأتي علي رأس عالم النور ، وهو منبعث من ذاته ولم يخلقه أحد ، وأطلقوا علي رأس عالم النور أسماء كثيرة بعضها قديم وبعضها الآخر جديد . أما أسماؤه القديمة فمنها مايلي :

هبي بمعنى المحي ، ربّه بمعنى العظيم ، مانا بمعنى العقل العظيم ،
ماردريوته بمعنى رب العظمة .

أما أسماؤه الجديدة فمنها : مالكه أدنهورا أي ملك النور ، الها أي الله ويحيط بملك النور أو بالإله السامي عند المندائيين عدد لا يحصى من الملائكة النورانيين الذين يقطنون عوالم نورانية . وهؤلاء الملائكة النورانيون

(١) الغنوص أو (الغنوسيس Gnosis) كلمة يونانية الأصل معناها (المعرفة) غير أنها أخذت - بعد ذلك - معنى اصطلاحياً هو : التوصل بنوع من الكشف إلي المعارف العليا ، أو تذوق تلك المعارف تفوقاً مباشراً بأن تلقي فيه إلقاء ، فلا تستند علي الاستدلال أو البرهنة العقلية . وقد اعتبر الغنوصيون عقائدهم أقدم العقائد في الوجود وأن الغنوصية أقدم وحي أوحى به الله . وأخذ مدلول الكلمة يتسع شيئاً فشيئاً حتي شمل تلك المذاهب الشرقية التي يتجسد فيها - بجانب سهرجها في المعرفة - مجموعة الطلاسم والأسرار . ويعتبر هذا المذهب من أقدم المذاهب الفلسفية [انظر : د. النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٢٣٤/١] .

يجاورون الأنهار ويسكنون في هياكل يمارسون من خلالها تسبيح الرب الخالق وإقامة الشعائر الدينية التي تدور كلها حول تنزيه الخالق وتقديس ذاته وصفاته .

ويذهب المندائيون إلي أن هذه الملائكة أو الكائنات النورانية قد تكونت بأمر من ملك النور عن طريق سلسلة من الانبثاقات أو من عمليات الخلق وهما مترادفان عندهم .

وإذا كانت مرحلة الحياة النورانية التي يحيها الملائكة تشكل الحياة الأولى لدي المندائيين في الخلق ، فإنهم يذهبون - في الترتيب بعد ذلك - إلي مراحل الخلق الأخرى ثلث يخرجون منها الحياة الأولى كمرحلة مستقلة . وأطلقوا علي هذه المراحل الثلاث أسماء أشهر الملائكة النورانيين ، وهذه المراحل كما يلي :

المرحلة الأولى : ويطلقون عليها اسم مرحلة (يوشا من) وكذلك يسمونها (الحياة الثانية) .

المرحلة الثانية : ويطلقون عليها اسم مرحلة (أبائرا) وكذلك يسمونها (الحياة الثالثة) .

المرحلة الثالثة : ويطلقون عليها اسم مرحلة (بشاهيل) وكذلك يسمونها (الحياة الرابعة) .

وتعتبر المرحلة الثالثة من مراحل الخلق العام هي التي خلق فيها الإنسان الأول (آدم) الذي قام الملاك (بشاهيل) بصنع جسمه ، ولكن روحه

قد انزلت إليه من عالم النور مباشرة . ويعتبر المندائيون أنفسهم من هذه السلالة النورانية التي يشاركون فيها آدم الذي يحمل قبسة نورانية مباشرة . ولقد ذكرنا في موضع سابق من هذه الدراسة إلي أن المندائيين لخصوصية معينة يعتبرون نفوسهم جزءاً من الروح العليا ، وتمثل هذه الخصوصية في أنهم يعتقدون أن آدم هو أول أنبيائهم أو معلمهم وأن كتاب المقدس الأكبر (الكنزاري) يعتبرونه صحائف آدم ويطلقون عليه لذلك (سيدرا آدم) .

ومن هنا فإن المندائيون يذهبون في سائر شعائرتهم إلي الخلاص والتطهر من دنس المادة التي حجبت الأصالة فيهم ألا وهي الروح أو بالأحرى (القبس النوراني) .

أما عالم الظلام فتركيبه مشابه لديهم لتركيب عالم النور ، ولكن انبثاقه كان من المياه الآسنة السوداء . ويقف علي رأس عالم الظلام آلهة شريرة هي خصم لدود لعالم النور وما يحويه من كائنات نورانية . ويطلقون علي تلك الآلهة الشريرة اسم (الروهة) ويذهبون إلي أنها مصدر الأشرار من الناس والشياطين والوحوش المفترسة والمسوخ وأشرار الكواكب السبعة والبروج الإثني عشر .

وينسب المندائيون وجود عالم الظلام - الذي تشكل الأرض وما فيها من مخلوقات شريرة جزءاً كبيراً منه - إلي (بشاهيل) الذي خلق الأرض وغيرها من عوالم تنزع إلي الظلام دون أمر من الرب ولكن من تلقاء نفسه .

ومنذ ذلك الخلق الأزلي كان الصراع الدائم والمحترم بين كل ماهو نوراني وماهو ظلماني سواء علي المستوي الميتافيزيقي الشامل أو علي

مستوي الإنسان الفرد . حيث يعتمل في الإنسان صراع بين الجزء النوراني والجزء الظلماني فيه ، ويسمي الإنسان دائماً إلي (الخلاص) .

فمن خلال هذا السعي الدائم إلي (الخلاص) يستطيع الإنسان أن يحقق عدة غايات من بينها التخلص من هذه الظلمة الكثيفة التي تحول دون التحقق الكامل لكمال الروح ونورانيته . وكذلك تحقيق الإنسان لذاته بإدراكه كنه نفسه واستعداده لشفاية المعرفة والإلهام اللذين تحول الظلمة دونهما .

ويذهب المندائيون إلي أن هذا الخلاص يتأكد بمعونة من عالم النور حيث إن هناك رسلاً من عالم النور يقدمون إلي الأرض لهداية المؤمنين وإنقاذ أرواحهم ومساعدتهم في كسب المعرفة التي تقربهم من كل ماهو نوراني وتوثق الارتباط بينهم وبين أصولهم الروحانية والنورانية . ولقد جاءت في كتاب (الكنزاري) المقدس وغيره من الكتب المندائية إشارات غنوصية كثيرة ومنها : " وأعطي ماء الحياة الذي يروي العالم كله .. وكشفت المعرفة لآدم وزوجه حواء وذريتهما . وعلموا الصلاة والتسبيح إذ يقومون مسبحين لملك الأنوار العلي رب العوالم كلها .. أصبوا اسم الله وكتابه وكلامه وهبوه تسبيحاً ، مولاكم ملك الأنوار العلي الذي انبعث من ذاته .. لقد بسط الرب حكمته الثابتة وعلمها ورسم لكم طريق الحق فمن لا يأتبها ويتعلمها يكن خاطئاً .. هذا هو الصوت الأقدم الذي وهبناه آدم أبا البشر فسجد وسبح لملك الأنوار العلي " . (١)

(١) نقلاً عن ناجية مراني : ترجمة نصوص من الكنزاري ص ١٥ - ٢٣ .

وفي نص آخر : " رفعت عيني إلي السماء وتطلعت نفسي إلي بيت الله فتسلقت الجبل وما وقعت . وأتيت فوجدت حقيقة ذاتي .. اخترقت النار فما احترقت ، وأتيت فوجدت حقيقة ذاتي .. اخترقت البحر وماغرقت وأتيت فوجدت حقيقة ذاتي " . (١)

وفي نص ثالث : " من أجل هؤلاء الراكعين علي الأرض ، أيديهم مبسوطة . هجروا الصور وأصنام الطين والأنصاب والعبادات الباطلة . وباسم الحبي الأعظم المتفرد شهدوا . تغلق دونهم أبواب الخطايا وتفتح أمامهم أبواب النور ... دهانا هذا العالم بدواهيته ولم نضعف ، لم نجانب الحق ، أنت الحق فطابت نفوسنا . أنت كلمتنا بكلماتك وأمرتنا بأمرك . أنتم اطلبوا من علي الأرض وأنا آتيكم من ثمراتي العالية ... أنت أبو الأثيريين وعماد الأنوار وجفنة الحياة والشجرة الكبرى التي منها الشفاء فتشوا تجدوا " . (٢)

(١) ن . م : ص ٣٦ - ٣٧ .

(٢) ن . م : ص ٣٨ - ٤٠ .

القسم الثالث

انعكاسات آراء المندائيين على الفكر الإسلامي

بعد أن استعرضنا في القسم السابق أهم عقائد الصابئة المندائية وآرائهم الفلسفية ، نتناول في هذا القسم الثالث من دراستنا انعكاسات تلك الآراء علي جوانب الفكر الإسلامي .

ولقد فضلت استعمال لفظ (انعكاسات) سواء كعنوان رئيسي للدراسة أو كعنوان داخلي لهذا القسم ، وذلك في تصوري أدخل في سياق الدراسة من لفظ (تأثير) أو أثر أو تأثيرات . فلفظ (انعكاسات) أدل - من وجهة نظري - علي هذا الموضوع ، حيث إن التأثير يقتضي أن يكون هناك طرف مؤثراً وطرف آخر متأثراً ويظل هذا الاعتبار مستمراً . كما إن التأثير من ناحية أخرى يلزم بأن تكون (المؤثرات) من خلاله مباشرة ، وهذا مالا يقتضيه بالضرورة تعبير (انعكاسات) .

فالانعكاسات مع أنها تتضمن معني (الآثر) إلا أنها ليست مباشرة هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى تتضمن معني الأثر الجزئي وليس العام أو الكلي . ومن ناحية ثالثة فإنها تبقى مجال (التبادل) بين الأطراف مفتوحاً ، بحيث لا يكون طرف ما مؤثراً تماماً وطرف آخر متأثراً تماماً وإنما يمكن أن يكون هناك تبدل في المواضع .

من هذا المنطلق يمكن القول بأن للصابئة المندائية (انعكاسات) من خلال عقائدها وآرائها الفلسفية علي جوانب مختلفة من الفكر الإسلامي سواء علم الكلام أو التصوف أو الفلسفة . فمما هو جدير بالذكر أن هناك مجالاً مشتركاً تتفق من خلاله العديد من الاتجاهات والفرق والمذاهب مع البعد النسبي عن دائرة (التأثير والتأثر) كما إن هناك بعض العناصر الفلسفية

والآراء العقيدية التي تنقل من فكر لآخر ومن ثقافة لأخرى .

ومما لاشك فيه أن فلسفة الصابئة المندائية - التي يجمع المؤرخون على كونها مدرسة فلسفية مؤثرة - قد انعكست بصورة مباشرة وغير مباشرة على بعض مجالات الفكر الإسلامي . ولا نستطيع الزعم بأن مجرد التشابه في بعض الآراء مردّه إلى التأثير المستقل والمنفرد لفلسفة الصابئة المندائية بل إن هناك مؤثرات أخرى كثيرة فضلاً عن استقلالية لاتنكر لدي بعض الفرق الإسلامية . ولكن من المؤكد أن آراء الصابئة المندائية قد خلفت آثاراً - مهما كان حجمها - في الفكر الإسلامي . فكثير من رؤوس وأعلام الفرق الإسلامية قد عايشوا الصابئة وطالعوا كتبهم وتعرّفوا جيداً على آرائهم خاصة في زمن الخلافة العباسية . مع الأخذ في الاعتبار أن مناطق الصابئة في العراق وإيران كانت المراكز التي شهدت نشأة كثير من الفرق والطوائف الإسلامية .

أولاً : انعكاساتها علي المعتزلة : (١)

عدم نسبة الشر إلي الله

لقد ذكرت أن الصابئة المندائية جعلوا الله مثلاً لكل خير وذهبوا إلي أنه الخير المحض الذي لا يقارنه أي شر بوجه من الوجوه . وعرفنا أن المندائيين يستبعدون نسبة الشر إلي الله تعالى، إذ أن ذلك - في اعتقادهم - نقص

(١) الاعتزال لغة فيما يذكر ابن منظور هو من اعتزل الشيء وتعزله أي تنحي عنه وفارقه.

ومنه قوله تعالى : " وإن لم تؤمنوا لي فاعتزلون " (لسان العرب ١١ / ٤٤٠) . أما من الناحية الاصطلاحية فيطلق الاعتزال والمعتزلة علي أول مدرسة كلامية استحدثت الأصول العقلية للعقائد الإسلامية ، كما أن رجالها هم أول من أدخل النزعة العقلية في الإسلام . (هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٧٠ ترجمة نصير مروة) .

ولقد ظهر الاعتزال كحركة فكرية في العالم الإسلامي مع مطلع القرن الثاني الهجري علي يد وأصل بن عطاء وعمر بن عبيد فيما تذكر معظم المصادر التاريخية . ويجتمع المعتزلة حول أصول خمسة صاغوا آراءهم الكلامية في إطارها هي : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والنزلة بين المتولتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . (انظر ، الملطي : التنبيه ص ٤٠ وما بعدها) وكره المعتزلة أن يلقبوا بذلك ويفضلون عن هذه التسمية تسميات أخرى كأهل التوحيد والعدل أو الفرقة العادلة وغير ذلك .

وإذا كان المعتزلة قد أثروا الحياة العقلية إبان ثلاثة قرون من الزمان إلا أنهم أحدثوا إشكالات عقيدة مازالت أصداؤها باقية حتي يومنا هذا كقولهم بأن الصفات هي عين الذات ونفيعهم رؤية الله يوم القيامة وقولهم بخلق القرآن وقولهم بخلق أفعال العباد وكذلك هذه المسألة التي نحن بصدها .

وهكذا حاد المعتزلة - في كثير مما ذهبوا إليه - عن السبيل القويم واشتطوا في تحكيم العقل في كل مسائل الاعتقاد وجعلوه مقدماً علي النقل . ومن أجل ذلك كله اكتسبوا عداء كثير من الفرق الإسلامية الأخرى .

وجب تنزيه الله عنه . فالشر عندهم ليس من إرادة الله ولا من فعله وإنما من إرادة وفعل الشيطان .

وكما سبقت الإشارة في تمهيد هذا القسم الثالث فإن هناك خصوصية لاتنكر في أي فكر وفي أي اتجاه عقدي أو فلسفي عن أسبابها ومظاهرها . ولكن في الوقت نفسه هناك أيضاً أصداء لفكر علي آخر وتداعيات فكرية بين بعض الاتجاهات الفكرية قديماً وحديثاً ، بحيث يمكن تناول المسألة الواحدة علي نحو واحد متطابق أو متماثل لدي أكثر من طائفة أو فرقة أو مذهب بغض النظر عن دوافع إشارتها أو طريقة عرضها أو نتائج تناولها .

فلقد أثبتت مشكلة الخير والشر في الفكر الإسلامي بصفة عامة ولدي المعتزلة بصفة خاصة . ويأتي تناول المعتزلة لمسألة نشأة الشر في العالم قريباً من تناول الصابئة المندائية لها ومتشابهاً في النتائج مع ماتوصل إليه المندائيون من نتائج . فلقد تناول المعتزلة مسألة الخير والشر في إطار (أصل العدل) عندهم ، ومن خلال تصورهم لمفهوم العدل .

ويذهب المعتزلة إلي أنه إذا قيل إن الله تعالى (عدل) فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة ، وأنه سبحانه لا يفعل القبيح ، ولا يخل بما هو واجب عليه وأنه لا يجور في حكمه ، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون . ويذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي أن الخير في الحقيقة هو النفع الحسن ، وأن الشر في الحقيقة هو الضرر القبيح الذي يتعالى الله عن فعله . (١)

(١) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ٣٢/٥ ، وانظر أيضاً شرح الأصول الخمسة ص ٣٠٦ وما بعدها .

أما مفهوم (القبیح) عند المعتزلة فهو ما يستحق فاعله الذم بفعله إذا وقع علي وجه مخصوص وكان عالماً به فحلي بينه وبين الفعل كالظلم والعبث والكذب . والمعتبر في قبح الفعل هو ثبوت معني زائد علي مجرد الفعل يقبح الفعل لأجله ، وليس يقبح لمجرد انتفاء وجوه الحسن عنه . فمتي عرف المرء أن الفعل الواقع منه ظلم وليس عدلاً ، عبث وليس حكمة ، فإنه لا محالة يحكم يقبحه . (١)

لقد نظر المعتزلة إلي مسألة القضاء الإلهي علي نحو تنزيهي - من وجهة نظرهم - يقتضي عدم نسبة القبائح إلي الله تعالى ، لأنه تعالى بيده الخير والخير إليه والشر ليس إليه .

وإذا كان المعتزلة - فيما يعتبرونه تنزيهاً - يذهبون إلي عدم نسبة الشر إلي الله فإنهم ينسبون مثل هذا الشر إلي الإنسان ، فالإنسان هو المسئول عندهم عن وجود الشر في العالم . أما كون الإنسان مسئولاً عن وجود الشر في العالم فذلك راجع في تصور المعتزلة إلي أن الشر لا ينجم إلا عن جهل ونقص ، وهاتان الصفتان لازمتان للإنسان بينما يتنزه الله عنهما .

ويقرر المعتزلة أن أفعال الله تهدف إلي غايات محدودة وتقوم علي أساس من الحكمة والعدل . ولا تكون أفعال الله إلا حسنة إذ يستحيل عليه

(١) انظر المرجع السابق ، وأيضاً :

- George Howrani : Islamic Rationalism , P. 49 - Oxford , 1971.

وكذلك الأشعري : مقالات الإسلاميين ٣٥٦/٢ .

سبحانه - كما يقول المعتزلة - العبث وفعل القبيح ، لأن ذلك يقتضي الجهل والحاجة وهما نقص . والله تعالى عالم بذاته وغني بذاته عن العالمين ، ومن يكن هذا شأنه وتلك صفات فلا يكون فعله إلا حسناً . وفي إطار تناول المعتزلة لمصدر الخير والشر ونسبة الخير إلى الله ونسبة الشر إلى الإنسان يذهبون إلى أن أفعال الله معللة يقررون أن الغاية من خلق العباد وتكليفهم وأن كل ما يصيبهم من نعم أو مصائب في حياتهم إنما قصد منه نفع الناس وتيسير سبل الخير لهم ولا يمكن أن يكون إلا ذلك حتي وإن غاب عن الناس الحكمة من وراءه . أما النفع الذي يريده الله أو بالأحرى الخير الذي يهدف إليه الله من الخلق هو تعريض العباد لدرجة عليا ومكانة رفيعة لاتنال إلا بالشواب علي التكليف .^(١) وإذا كان المعتزلة ينفون نسبة خلق الشر إلى الله فإنهم في الحقيقة يفرقون بصدد نسبتهم الشر إلى الإنسان بين جانبيين :

أولاً : الشر اللازم عن متعلقات القضاء الكوني ، مثل ما يحل بالإنسان من نوازل البلاء كالألام والأسقام مما لا دخل للإنسان فيه ولا اختيار. وهذا النوع من الشرور يسميه المعتزلة ابتلاء أو فتنة ، ويعتبرون الإنسان بصدد هذا النوع غير مسئول ولا محاسب بل هو مطالب بالصبر والتسليم . وليس هذا النوع - مما يتصوره الإنسان شراً - عبثاً أو هو فعل لمجرد الفعل من قبل الله تعالى بل هو ابتلاء منه سبحانه يؤجر الإنسان عليه في الدنيا ويعرض عنه في الآخرة .

(١) انظر القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٥١١ وما بعدها - تحقيق د. عبد الكريم عثمان - طبعة مكتبة وهبة ١٩٦٥ م .

ثانياً : الشر اللازم عن أعمال الإنسان السيئة التي يفعلها بله إرادته وكامل اختياره كارتكاب المعاصي واقتراف الآثام . وهذا النوع هو ما يسمي شرأ علي الحقيقة عند المعتزلة وذلك للاعتبارات التالية :

١ - أنه لا حكمة من وراء فعله بل عبث ومحض فساد وقبح .

٢ - أنه ظلم للنفس أو للغير .

٣ - أن الإنسان معاقب عليه ومحاسب عليه ومستول عنه .

والذي نخلص به مما تقدم أن المعتزلة - من خلال ما يعتبرونه تنزيهاً - ينفون نسبة الشر إليه سبحانه إرادة وفعلاً ، ويعدون ذلك لازماً عن نقص البشر من جهل وحاجة . وإذا كان هذا هو موقف المعتزلة فإن جمهور أهل السنة يلتزمون بنص ماقاله الرسول صلى الله عليه وسلم في جواب السائل عن الإيمان : " أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره " . (١)

ويذكر شارح العقيدة الطحاوية عرضاً دقيقاً ومفصلاً في مجال الرد علي الإلزامات التي يذكرها المعتزلة وأضرابهم في مجال نسبة أمر الشر إلي الإنسان خلقاً وإرادة . (٢) فإن قيل كيف يمكن الجمع بين قوله تعالى : " وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولون هذه من عندك

(١) رواد مسلم .

(٢) انظر : شرح العقيدة الطحاوية ٥١٥/٢ وما بعدها .

قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً" . (١) وقوله تعالى : " ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك" . (٢)

يقال إن قوله تعالى : " كل من عند الله " أي الخصب والجذب ، والنصر والهزيمة ، كلها من عند الله . أما قوله تعالى : " فمن نفسك " أي ما أصابك من سيئة من الله ، فبذنب نفسك عقوبة لك . كما قال : "وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم" . (٣)

يدل ذلك ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قرأ : "وما أصابك من سيئة فمن نفسك" (وأنا كتبتها عليك) . (٤)

وليس للقدريّة أن يحتجوا بقوله تعالى : " فمن نفسك " فإنهم يقولون: إن فعل العبد - حسنة كان أو سيئة - فهو منه لا من الله ! . والقرآن قد فرق بينهما ، وهم لا يفرقون ، ولأنه تعالى قال : " كل من عند الله " فجعل الحسنات من عند الله ، كما جعل السيئات من عند الله ، وهم - أي القدريّة أو المعتزلة - لا يقولون بذلك في الأعمال بل في الجزاء .

وقوله بعد ذلك : " ما أصابك من حسنة " و " من سيئة " مثل قوله : "وإن تصبهم حسنة " و " إن تصبه سيئة " .

(١) (النساء - ٧٨) .

(٢) (النساء - ٧٩) .

(٣) (الشورى - ٣٠) .

(٤) الدر المنثور ١٨٥/٢ .

ولقد فرق الله تعالى بين الحسنات التي هي النعم وبين السيئات التي هي المصائب ، فجعل هذه من الله ، وهذه من نفس الإنسان ، لأن الحسنة مضافة إلي الله ، إذ هو أحسن بها من كل وجه ، فما من وجه من وجوهها إلا وهوي يقتضي الإضافة إليه ، وأما السيئة فهو إنما يخلقها لحكمة ، وهي باعتبار تلك الحكمة من إحسانه ، فإن الرب لا يفعل سيئة قط ، بل فعله كله حسن وخير . والله سبحانه لا يخلق شراً محضاً ، ولهذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقول في الاستفتاح : " والخير كله بيدك ، والشر ليس إليك" (١) أي : فإنك لا تخلق شراً محضاً ، بل كل ما تخلق ففيه حكمة هو باعتبارها خير ، ولكن قد يكون فيه شر لبعض الناس ، فهذا شر جزئي إضافي . أما الشر الكلي أو الشر المطلق فالرب سبحانه وتعالى منزّه عنه ، وهذا هو الشر الذي ليس إليه .

ولهذا لا يضاف الشر إليه مفرداً قط ، ولذلك فهو إما أن يدخل في عموم المخلوقات كقوله تعالى : " الله خالق كل شيء " (٢) وقوله تعالى : " كل من عند الله " (٣) وإما أن يضاف إلي السبب كقوله تعالى : " من شر ما خلق " (٤) . وإما أن يحذف فاعله ، كقول الجن " وأنا لا ندرى أشر أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشداً " . (٥)

(١) رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي .

(٢) (الزمر - ٦٢) .

(٣) (النساء - ٧٨) .

(٤) (الفلق - ٢) .

(٥) (الجن - ١٠) .

ثانياً : انعكاساتها علي الباطنية : (١)

١ - النزعة السرية والتقية

من المسائل الخطيرة التي جعلها الصابئة المندائية أصلاً من أصولهم كما سبق التناول مسألة التقية والتي تشكل أحد أهم عقائد المندائيين ، والتي يطبقونها تطبيقاً تاماً . ولقد أجمعت كل المصادر التاريخية علي أن المندائيين من أول وأهم الطوائف التي جعلت النزعة السرية والتقية معتقداً ومسلكاً ، ولقد كان تأثير الصابئة المندائية قوياً علي بعض فرق الشيعة خاصة الباطنية

(١) الباطنية نزعة عقديّة سادت اتجاهات بعض الفرق خاصة من بين الشيعة ثم اختص فريق من أصحاب هذا الاتجاه بذلك حتي صار علماً عليهم ، وذلك " لدعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجري اللب من القشر ، وأنها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صوراً جليلة ، وهي عند العقلاء والأذكياء - أي الباطنيين - رموز وإشارات إلي حقائق معينة " (انظر : الغزالي : فضائح الباطنية ص ١١) .

ولقد سلك رؤوس الباطنية - كعبد الله بن سبأ ومحمد بن اسماعيل وميمون القداح والمفضل الجعفي وغيرهم - سبلاً يحاولون من خلالها إنسداد العقيدة الإسلامية وتخريبها وذلك عن طريق ابتداع مناهج باطنية تقوم علي تأويل الشريعة علي نحو يفضي إلي نسخها والاستعاضة عنها بخليل عجيبي من العقائد تجمع بين خرافات الفرس ووثنية الإغريق وعقائد اليهود الذين حرفوا دينهم من قبل . (انظر : د. محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٢٥٤) . وهكذا ظهرت في الفكر الإسلامي عقائد يهودية متمزجة بالوثنية الفارسية واليونانية بعد صبغها بصبغة إسلامية خادعة كفكرة النور المحمدي ، وعصمة الأئمة ومعجزاتهم ، وتقديس الأئمة ، والغيبة والرجعة ، والحلول والتجسد ، والتأويل والتشبيه وهذه المسألة التي نحن بصدها ألا وهي مسألة التقية والميل إلي التستر في الاعتقاد .

الذين خالطوهم وامتزجت عقائدهم وتلاقت أفكارهم . وهكذا كانت البيئة المكانية والعقائدية مناخاً مناسباً تغلغلت من خلاله عقيدة (التقية) أو بالأحرى عقيدة (النفاق المقتن) .

وليس معني كون فلسفة الصابئة المندائية ذات تأثير قوي في فرق الباطنية أنها هي المؤثر الوحيد ، بل إن هناك مؤثرات أخرى قوية تضافرت كلها وأثمرت مثل هذه النزعة السرية أو التقية كالفيشاغورية والأفلاطونية المحدثه وبعض الفرق الشنوية الفارسية . (١)

والتقية لغة هي الخوف والحذر والكتمان ، أما من الناحية الاصطلاحية فهي ترك أركان الدين وفرائضه في حالة مظنة الإكراه أو التهديد بالإيذاء . وتشكل مسألة التقية أصلاً من أصول الاعتقاد لدي الشيعة إجمالاً ولدي الباطنية خصوصاً . ولايستطيع الشيعي أو الباطني أن يخفي مذهبه ويكتم عقيدته فحسب ، بل هو مطالب بذلك ويجب عليه ذلك وأن يباليخ في الإخفاء والكتمان . بل إن طوائف من الشيعة تقرر أن ملا تقية له لا إيمان له . (٢)

يقول ابن بابويه القمي (ت ٣٨١ هـ) : " اعتقادنا في التقية أنها واجبة ، وأن من تركها فكأنما ترك فرضاً لازماً كالصلاة .. ومن تركها قبل ظهور المهدي القائم ، فقد خرج عن دين الله تعالى ودين نبيه والأئمة " . (٣)

(١) انظر د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧١ وما بعدها ، وأيضاً د. عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي ص ١٥٢ ، وكذلك آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ١٩/٢ - ٢٠ ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة .

(٢) انظر : لسان العرب ٤٠٢/١٥ ، ودائرة المعارف الإسلامية ٤١٩/٥ .

(٣) عقائد الشيعة الإمامية ص ١١٠ .

واعتبر ابن بابويه القمي التقية في موضع آخر " رحمة للشيعة " (١) .
ويذكر جولدتسيهر أن القول بالتقية صار لدى الشيعة وخاصة الباطنية نظرية
خلقية خاصة بهم أفردتهم بصفة بارزة وطبعت روحهم بطابع معين خاص .
وغدت عندهم مدرسة للمخاتلة والغدر ووسيلة لإنشاء الجمعيات السرية
والتبشير الباطني الهدام . (٢)

ويزعم دعاة الباطنية أن هناك علماً باطنياً قائماً علي أسس سرية أوحاه
جبريل عليه السلام إلي النبي صلي الله عليه وسلم الذي أسره إلي علي بن
أبي طالب رضي الله عنه وتناقلته الأئمة من بعدهم إلي بعضهم البعض . (٣)

ولقد لجأ دعاة الباطنية إلي التلفيق المتعمد الذي نسبوه إلي بعض
أئمتهم ليكسبوا نزعتهم السرية وسلوكهم التقية مشروعية وأصالة . فلقد
نسبوا إلي الإمام جعفر الصادق أقوالاً كثيرة تبرر التقية وتدعو إلي سلوك
النزعة السرية التامة ، من ذلك ما نسبوه إليه من قوله : " من لا تقية له
لا دين له " وقوله : " التقية ديني ودين آبائي " وقوله : " من أذاع لناسراً
أذاقه الله برد الحديد " وقوله : " أمرنا سر مستور في سر ، وسر لا يفيد إلا
سر ، وسر علي سر مقنّع بسر " . (٤)

(١) ابن بابويه القمي : معاني الأخبار ص ١٥٧ .

(٢) العقيدة والشرعة في الإسلام ص ٢٠٣ - ترجمة د. محمد أبو ريده ، وانظر أيضاً :
أحمد أمين : ضحي الإسلام ٢٤٦/٣ .

(٣) انظر : محمد حسين المظفر : مؤمن الطاق ص ٥٢ ، وانظر أيضاً : جولدتسيهر :
العقيدة والشرعة في الإسلام ص ٢١٢ .

(٤) انظر : محمد رضا المظفر : عقائد الإمامية ص ٨٤ ، وكذلك د. عارف تامر : أربع
رسائل إسماعيلية ص ٣٤ .

ويؤول الباطنيون قوله تعالى : " إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلي أهلها " (١) بأن المقصود بها أمر من الله بوجوب إخفاء أسرارهم وتأديتها إلي أهلها وحجبها في نفس الوقت عن غير أهلها ويقصدون بأهلها بطبيعة الحال الباطنية . بأن هذه الأسرار مازالت كذلك مستورة خفية مادامت عند أهلها ومحجوبة عن غير أهلها . (٢)

ومن أشهر الباطنيين الذين يتبنون هذه العقائد ويجعلوها أصلاً من أصول اعتقادهم الإسماعيلية والقرامطة وإخوان الصفا والدرز والنصيرية والبابية والبهائية والقاديانية .

ويذكر الكليني أخباراً كثيرة في تبني التقية والنزعة السرية من ذلك القول : " تسعة أعشار الدين في التقية " وتأويل قوله تعالى : " أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا " (٣) بأن المقصود به أي بما صبروا علي التقية. (٤)

ونلاحظ أن النزعة السرية والتقية لم يكونان مقصودين لذاتيهما لدي الباطنية وإنما كانا منهجاً يتوصل من خلاله إلي بث آرائهم ونشر عقائدهم . فضلاً عن توسلهم بالنزعة السرية والتقية لبلوغ السلطة ومحاولة التسلق السياسي وتحقيق طموحاتهم السياسية . وهكذا كانت النزعة السرية والتقية

(١) (النساء - ٥٨) .

(٢) شيخ سيد حيدر أملی : جامع الأسرار ومنيع الأنوار ص ٢٦ .

(٣) (التقصص - ٥٤) .

(٤) انظر : الكليني : الكافي ص ٤٠٠ .

لدي فرق الباطنية مدخلاً لتحقيق من خلاله مطامح كثيرة أهمها إفساد عقيدة المسلمين ومحاولة التشويش عليها ، والتحفز للقفز إلى السلطة ، وقد نجحوا في ذلك إلى حد ما كما نطالع أخبارهم عبر التاريخ الإسلامي . خاصة فرقة القرامطة أتباع عبد الله بن ميمون القداح (ت ٢٦١ هـ) .

فلقد سلك هؤلاء سبيل النزعة السرية لتدمير العقيدة وتبنوا منهج التقية لتحقيق المآرب السياسية ومحاولة السيطرة على البلاد الإسلامية حيث أعملوا السيف في رقاب المسلمين حكاماً ومحكومين وأشاعوا الفوضى في البلاد ولم يسلم من إفسادهم حتي بيت الله الحرام بمكة المكرمة . (١)

أما أهم عقائدهم التي أرادوا تثبيتها ونشرها سرّاً فكانت خليطاً من عناصر وثنية مختلفة يدور معظمها - فيما يذكر جولدتسيهر - حول أن العقول والنفوس العليا مسكنها الكواكب ، وأنها تتجسد في آدميين لتدبير سياستهم كما يقرر ذلك إخوان الصفا علي وجه الخصوص . ولذلك كانوا ينادون بأن مساعدة هذه العقول علي إقامة دولة العدل علي هذه الأرض يعد من الواجبات الدينية . (٢)

وإذا كان إخوان الصفا علي سبيل المثال ينهجون نزعة سرية غالية فإنهم ينكرون - أحياناً - أن يكون ذلك منهم تقية . فهم يقولون : " إننا لانكتم أسرارنا عن الناس خوفاً من الملوك ذوي السلطة ، ولا حذراً من شغب

(١) انظر : ابن النديم : الفهرست ص ١٨٦ - ١٨٨ ، وكذلك : ابن الأثير : الكامل

(٢) العقيدة والشرعة في الإسلام ص ٩٦ .

جمهور العوام ، ولكن صيانة لمواهب الله عز وجل لنا " . (١) والحق أن هذا القول لإخوان الصفا يتضمن خوفاً من الحكام والناس علي السواء وهو ليس إلا من قبيل إدعاء شجاعة مفتقدة والتظاهر بالحقيقة ، وذلك أيضاً من التقية . أما دليلنا علي ذلك فإن المطالع لتاريخ تلك الفترة الزمنية يدرك حقيقة الموقف بوضوح وأنهم أصحاب تقية متشددة وأولوا نزعة سرية متطرفة . ويكفي أن نسوق لتبرير ذلك شاهدين اثنين فقط .

أما أولهما : فهو تشددهم في تداول رسائلهم بإضفاء السرية المطلقة عليها . وهم يطالبون من حصل علي هذه الرسائل : " وليتحرز في حفظها وإسرارها وإعلاتها وإظهارها كل التحرز ، ويحرسها غاية الحراسة ، ويصنها أحسن الصيانة " . (٢)

وأما ثانيهما : فهو المبالغة في إخفاء أسمائهم حتي حار المؤرخون في ذلك وذهبوا في تخمين أسمائهم مذاهب شتى . (٣)

(١) رسائل إخوان الصفا : ٢١٥/٤ .

(٢) رسائل إخوان الصفا ٢٠/١ .

(٣) يذكر أبو حيان التوحيدي أن من بين أعضائها أبا سليمان محمد بن مشر البستي المعروف بالقدسي ، وأبا الحسن علي بن هارون الديلماني ، وأبا أحمد المهرجاني ، وأبا الحسن العوفي وغيرهم .
(انظر : المقابسات ص ٥٧) .
وانظر أيضاً :

وهكذا فإن النزعة السرية تتغلغل في كل عقائد الباطنية حتي لتشكيل نسقاً متكاملاً يصعب فهم عقائده وفلسفاتهم بدون تصوره . ويذكر الإسماعيلية أشهر وأخطر فرق الباطنية أن " الذائع لسرنا كالجاحد له " (١) وتذهب الإسماعيلية إلي أن دعوتهم لا تستقيم إلا باثني عشر داعياً يتولون إدارتها يقابلهم في عالم الفلك اثنا عشر برجاً ، ولكل واحد منهم نقباء يساعدونه في نشر الدعوة ويثثلون عيونه التي بها يعرف أسرار العامة والخاصة ويقرر الإسماعيلية أن بعض هؤلاء الدعاة ظاهرون كظهور الشمس بالنهار ، كما أن بعضهم مستترون استتار الشمس بالليل . (٢)

ويمكننا أن نذكر في النهاية مع ابن حزم أن الإسلام ليس دين أسرار ولا رموز ولا باطن ، فهو دين ظاهر لا باطن فيه ، وجهر لا ستر تحته . (٣) وكل من ادعي خلاف ذلك فقد كذب علي رسول الله صلي الله عليه وسلم الذي بلغ الرسالة ولم يكتب شيئاً من الشريعة مؤتمراً بأمر ربه : " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته " . (٤)

(١) انظر : عارف تامر : أربع رسائل إسماعيلية ص ١٦ .

(٢) انظر : مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية ص ٢٨ .

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل ١١٦/٢ .

(٤) { المائدة - ٦٧ } .

٢ - التناسخ ومفهوم القيامة :

كما كانت هناك انعكاسات قوية وفعالة لآراء وعقائد الصابئة المندائية علي فرق الباطنية بصدد النزعة السرية والتقنية بل بجوهر اعتقادهم بالعقل ومايتعلق به وصلة ذلك بالفلك والكواكب ، فإن هناك انعكاساً قوياً كذلك نلاحظه من خلال آراء الباطنية في التناسخ ومفهوم القيامة لديهم . فتكاد تجمع فرق الباطنية علي الإيمان بالتناسخ وتنكر البعث والقيامة بالمعني الإسلامي المعروف ويحاولون اسباغ مفهوم جديد علي القيامة يتفق وسياتي فكرهم الباطني ، حتي ليشكل ذلك - أيضاً - أصلاً من أصول الاعتقاد لديهم . فيذكر أبو حامد الغزالي في كتابه (فضائح الباطنية) أنهم اتفقوا عن آخرهم علي إنكار القيامة ، وأن هذا النظام المشاهد في الدنيا من تعاقب الليل والنهار ، وحصول الإنسان من نطفة ، والنطفة من إنسان وتولد البنات دليل علي التناسخ وانتفاء القيامة .

ولقد أوكوا القيامة فقالوا إنها رمز إلي خروج الإمام وقيام قائم الزمان وهو السابع الناسخ للشرع المغير للأمر . وأما المعاد فأنكروا ماورد به الأنبياء ، ولم يشبتوا الحشر والنشر للأجساد ، ولا الجنة والنار ، ولكن قالوا: إن معني المعاد عود كل شئ إلي أصله ، وزعموا أن نفوس المعاندين لمذهب الإسماعيلية تبقي أبد الدهر في النار ، علي معني أنها تبقي في العالم الجسماني في تناسخها الأبدان ، فلا تزال تتعرض لفيها للألم والأسقام ، فلا تفارق جسداً إلا وتتلقاها آخر .^(١)

(١) انظر : فضائح الباطنية ص ٤٤ ومابعدها ، كذلك ، وكذلك يحيي العلوي : الإنعام لأئمة الباطنية الطغام ص ٢١ .

وهكذا فإن الإسماعيليين يعتقدون في التناسخ ويؤمنون بأن أرواح المؤمنين عندما تموت وتمتزج بالهيكل التوارني تعود بعدها إلى الأرض بأجسام أخرى وتدخل الدعوة من جديد إلى أن تصل إلى مرتبتها فيها قبل موتها. أما أرواح الخبيثاء والمعاندين في تدخل في أدوار متكررة من العذاب تتقمص في كل دور سبعين قميصاً ، أولها (الرجس) وهو قميص البشر الذين لا يصلحون للمخاطبة - من وجهة نظرهم - كالزنج والترك ، وآخرها (الوسخ) وهو ظهوره داخل المعدن والحجر .

ولقد أول الإسماعيلية القيامة - في ضوء عقيدتهم في التناسخ - بأنها قيام النفوس الجزئية المفارقة للمدركات الحسية ، والآلات الجسدانية ، وقيام الشرائع والأديان بظهور صاحب الزمان ، وقيام الدور ، وبرز النفس الكلية لمحاسبة النفوس الجزئية ، وقيام القيامة بكمال الخلاص والنجاة ، واستراحة النفوس جميعاً من الإيراد والإصدار .

وينكر الإسماعيليون الجنة والنار ويستبدلون بهما دالتين معنويتين ، فجنة النعيم هي عالم العلم ، ودرجاتها هي مراتب العلوم ، وأما اللذات فهي جولات النفوس في فضاء معارجها وابتهاجها عندا لحصول في مشاهدتها ومواقعها . (١)

ولا يختلف إخوان الصفا كثيراً عما ذهبت إليه الإسماعيلية في هذا الصدد ، حيث يقرر إخوان الصفا أن الإنسان علي الحقيقة هو النفس وأن

(١) عارف تامر : أربع رسائل إسماعيلية - الرسالة الثالثة ص ٦٨ وما بعدها .

وانظر : علي بن محمد الوليد : تاج العقائد ومعادن الفوائد ص ١٦٥ وما بعدها .

البدن عائق يحول دون تحقيق رسالة النفس وكمالها . ولذلك فإن إخوان الصفا يعتقدون أن النفس الإنسانية تولد يوم يموت البدن . فالدنيا - من وجهة نظرهم - اسمها مشتق من الدنو والقرب ، وهي تصاريف أمور تجري علي الإنسان من يوم ولادة الجسد إلي يوم الممات الذي هو ولادة النفس ومفارقتها إياه . أما الآخرة فهي مشتقة من التأخر ، وهي تصريف أمور تجري علي الإنسان من يوم ممات الجسد ، وولادة النفس إلي أبد الآبدين ودهر الداهرين. (١)

وينظر إخوان الصفا إلي الأجساد بوصفها حبساً للنفس أو حجاباً لها ، وأنها بمثابة الصراط أو البرزخ أو الأعراف . فإذا استتمت الأنفس الجزئية كمالها وأحست بغربتها وأنها في أسر الطبيعة مبتلاة بخدمة الأجساد ، مغرورة بزينه المحسوسات هان عليها مفارقة الجسد . والآخرة هي الحيوان وهي عالم الأرواح ، فإذا فارقت النفس الجثة ولم يعقها شئ من سوء أفعالها أو فساد آرائها أو تراكم جهالتها أو رداءة أخلاقها فهي هناك في أقل من طرفة عين بلا زمان لأنها صارت حيث يوجد محبوبها . وهكذا فإنها إذا كانت صالحة الآراء والمعتقدات والأخلاق فإنها تصعد إلي ملكوت السماء ، وتدخل في زمرة الملائكة وتحيا بروح القدس ، وتسبح في فضاء الأفلاك فرحة مسرورة منعمة ملتذذة مكرمة . أما إذا كانت هذه النفس عاشقة للذات المحسوسة الجسمية الشهوانية فهي لا تبرح مكانها ، ولا تشاق الصعود إلي عالم الأفلاك ، ولا تفتح لها أبواب السموات ، ولا تدخل الجنة مع زمر

(١) رسائل إخوان الصفا : ٢٥٠/١ .

الملائكة بل تبقى تحت فلك القمر سائحة في فعر هذه الأجسام ، لابشين فيها أحقاباً مادامت السموات والأرض .

وهكذا فإن إخوان الصفا يقررون أن ابوس الخيرة ملائكة بالقوة ، فإذا فارقت أجسادها كانت ملائكة بالفعل . أما النفوس الشريرة فهي شياطين بالقوة ، فإذا فارقت أجسادها كانت شياطين بالفعل . (١)

ويقول إخوان الصفا : " اعلم وتيقن ولا تشك في أن جهنم هي عالم الكون والفساد الذي هو دون فلك البشر . وأن الجنة هي عالم الأرواح وسعة السموات . وأن أهل جهنم هي النفوس المتعلقة بأجساد الحيوانات التي تنالها الآلام والأوجاع دين سائر الموجودات التي في العالم . وأن أهل الجنة هي النفوس الملكية التي في عالم الأفلاك البريئة من الأوجاع والآلام " . (٢)

فإخوان الصفا ينكرون - في مخالفة سافرة للدين - وجود الجنة والنار وانقياده بمعناها الحقيقي ، ويزعمون أن الاعتقاد بأن الله يغضب ويحنق ويعذب بالنار من عصاه ونحو ذلك أمور لا يقبلها العقل . ويزعمون أن مثل هذه الاعتقادات تؤلم نفوس معتقديها .

والخلاصة أن إخوان الصفا يذهبون إلى أن البعث هو مفارقة النفس للجسد ، أما القيامة الكبرى في اليوم الآخر فهي مفارقة النفس الكلية للعالم . (٣)

(١) انظر : المرجع السابق : ٩٢/١ وما بعدها .

(٢) ن . م . : ٨/٢ .

(٣) انظر ، ن . م . : ٤٢/٢ .

ثالثاً : انعكاساتها علي الصوفية : (١)

لقد كان التصوف - بحكم ظروف نشأته وأسباب ظهوره - مناخاً فكرياً من خلاله آراء كثير من الفلسفات والاتجاهات المختلفة . ولقد كان لفلسفة الصابئة المندائية نصيب في ذلك وإن امتزج مع غيره من الفلسفات الأخرى التي أسهمت في ظهور كثير من نظريات الصوفية . ونستعرض فيما يلي نموذجين من هذه الانعكاسات التي تركت أثراً واضحاً في اتجاهات الصوفية وآرائهم .

١ - النزعة الغنوصية والإشراقية :

لفظ (الغنوص) Gnose في أساسه معرفة أشياء دينية تسمو علي مستوي عامة المؤمنين أو علي مستوي العقيدة الرسمية . والغنوصية مذهب

(١) اختلفت آراء المؤرخين والباحثين قديماً وحديثاً حول معنى التصوف وأصل نشأته وحقيقة اتجاهه . فمن قائل بأن مرد اشتقاقه إلي كلمة (سوفيا Sophia) اليونانية بمعنى الحكمة . ومن قائل بأنه نسبة إلي حالة (الصفاء) التي يكون عليها العبد في قمة إخلاصه لله . ومن قائل بأنه مشتق من ارتداء (الصوف) الذي هو لباس الزهاد والمتنسكين . (انظر ، نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٦٦ وما بعدها ترجمة د. أبو العلا عفيفي).

وتدور كل تعريفات التصوف - رغم اختلافاتها - حول تأكيد قيمة الزهد والتجرد عن زينة الحياة وشكلياتها وإخضاع الجسد للنفس (انظر د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلي التصوف الإسلامي ص ٣ وما بعدها) وانظر أيضاً :

{ M Smith Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East
p }

تلفيقي يجمع بين الفلسفة والدين ، ويقوم علي أساس فكرة الصدور ومزج المعارف الإنسانية بعضها ببعض ، ويشتمل علي طائفة من الآراء المفقون بها علي غير أهلها . ولفظ (الغنوص) بأصله اليوناني يعني العلم بلا واسطة، الناشئ عن الكشف والشهود . أو هل التوصل بنوع من الكشف إلي المعارف العليا ، أو هو تذوق تلك المعارف تذوقاً مباشراً بأن تلقي في النفس إلقاء دون استناد علي استدلال أو برهنة . (١)

ويمثل الجانب الغنوصي أو العرفاني أساساً مهماً وركيزة رئيسية من ركائز التصوف والصوفية . فمبدأ الغنوصية أو العرفان من وجهة نظرهم ليس العلم بواسطة المعاني المجردة والاستدلال كما هو الحال في المعرفة الفلسفية المنطقية ، بل هو عندهم المعرفة الحدسية الحاصلة من اتحاد المعارف بموضوع المعرفة . أما غاية هذه المعرفة فهي الوصول إلي عرفان الله بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال . وفي هذا تعتبر الغنوصية صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة ، وترجع بأصلها إلي وحي أنزله الله منذ البدء وتناقله المريدون سراً . (٢)

ويذكر الدكتور عبد القادر محمود أن كل مركبات (الشيوصوفية) (٣) المختلطة بأمشاج مع الغنوص الشرقي القديم - من بينه الغنوص الصابئي -

(١) انظر المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية ص ١٣٣ . د. النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٢٣٤/١ .

(٢) انظر : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ص ١١٢ .

(٣) مصطلح يطلق علي الصوفية الذين سلكوا مسلكاً متميزاً في المعرفة أو مزجوا بين التفلسف والتصوف

قد شكلت مذاهب الفيض والإشراق والمعرفة والجذب والحلول والاتحاد ووحدة الشهود ووحدة الوجود . (١)

ولاشك أن الغنوص الشرقي القديم امتزج بمكونات أفلاطونية محدثة حيث أثمرت عن اختلاط الفيوضات بالعرفان . يقول أفلوطين (ت ٢٠٥ هـ) في التاسوع الخامس : " النفس التي لاتضاء بضوئه تظل بغير رؤية " ، ويقول كذلك : " يجب علي أن أحجب عن نفسي النور الخارجي لكي أحيأ وحدي في النور الباطن " . (٢)

وليس من شك في أن فلسفة أفلوطين السكندري التي تعتبر أن المعرفة مدركة بالمشاهدة في حال الغيبة عن النفس وعن العالم المحسوس ، كان لها أثرها في التصوف الإسلامي فيما نجده من كلام متفلسفي الصوفية عن المعرفة . وكذلك كان لنظرية أفلوطين بما تحتويه من غنوص وغيره من أنواع الغنوص الأخرى أثرها علي الصوفية المتفلسفين من أصحاب الوحدة كالسهروردي المقتول (ت ٥٨٨ هـ) ، ومحيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ) ، وابن الفارض ، وعبد الحق بن سبعين (ت ٦٦٩ هـ) ، وعبد الكريم الجيلي (ت ٨٣٢ هـ) ومن هنا نحوهم . (٣)

(١) انظر د. عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ص ٣١ وما بعدها .

(٢) نقلاً عن المرجع السابق : ص ٣٢ .

(٣) انظر د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلي التصوف الإسلامي ص ٣٣ - ٣٤ ، وانظر أيضاً ؛ د. جلال شرف : دراسات في التصوف الإسلامي ص ٢٤٦ ، د. عبد القادر محمود : الفلسفة الصوفية في الإسلام ص ٣٣ .

ولعل من أبرز نظريات الصوفية والقاسم المشترك بينهم نظريتهم في المعرفة والمحبة الإلهية حتي وإن ارتبطت ببعض الصوفية أكثر من غيرهم . فالمعرفة هي غاية الطريق الصوفي وهي بدؤه ومنتهاه .

وتذكر دائرة المعارف البريطانية أن المعرفة تمثل الهدف البعيد للصوفي المسلم ، وذلك هو الكمال الروحي حيث الوحدة مع الله . كما أن المعرفة ثمرة طريق شاق من الرياضة والمجاهدة والمراقبة . (١)

ولغلبة الطابع العرفاني علي أقوال الصوفية وأفعالهم شاعت عنهم مثل هذه التسميات : أهل الكشف والعرفان ، أصحاب الأذواق والمواجيد ، كما أطلق علي التصوف تسميات مشتقة من هذه المعاني مثل : علم الأسرار ، علم المعارف ، علم الحقيقة ، علم المكاشفة .

وهكذا يذهب الصوفية إلي أن الحياة الروحية هي تلك الحياة التي يخضع فيها الإنسان لألوان مختلفة من مجاهدة النفس وكشف حجاب الحس وتصفية القلب وتنقية من أدران الشهوة والهوى ، وقطع العلائق المادية التي تنفسد عليه صلته بربه . ثم إن هذه الحياة الروحية هي كذلك تأمل في الكون، ومشاهدة لمبدع الكون مشاهدة سبيلها الفناء عن النفس البشرية - كما يرون - وقوامها البقاء في الذات الإلهية ، والاتحاد بالحقيقة العليا والتحقق بمعرفتها معرفة يقينية لا يأتيناها الشك من بين يديها ولا من خلفها ؛ (٢)

Encyclopaedia Britanica : Art ; Mysticism, Item Sufism.

(١)

(٢) انظر ، د. محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ص ٨ .

ومن خلال هذه النزعة العرفانية التي تسود التصوف نظراً وواقعاً واستغرقت الصوفية في أحوالهم ومقاماتهم ، انبثقت نظريتهم في (الإشراق)^(١) . وجاءت نظريتهم الإشراقية التقاء قوياً وواضحاً بين التصوف والفلسفة فيما عرف باسم التصوف الفلسفي . ومن خلال المعرفة الإشراقية انعكست مؤثرات غنوصية من بينها فلسفات الهند وفارس وفلسفة الصابئة والأفلاطونية المحدثة .

ولقد ظهرت إرهاصات الإشراق لدى الصوفية اعتباراً من نهايات القرن الثاني الهجري وذلك عندما أخذ الزهد يتطور إلى تصوف . وبعد أن أخذ التصوف يصير طريقاً إلى المعركة يعد أن كان طريقاً للعبادة والتنسك ، ويذكر نيكلسون أن التصوف الإشراقي أو التصوف المقابل لمجرد الزهد والورع قد ظهر ووصل إلى أقصى درجات تطوره ما بين سنة ١٩٨ هـ ، وسنة ٢٤٧ هـ ، وهي الفترة التي عاصرتها خلاقة كل من المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل .^(٢)

ولقد تطورت النزعة الإشراقية حيث صارت فلسفة ناضجة ومتكاملة المعالم سواء في المشرق الإسلامي أو المغرب الإسلامي . ففي المشرق

(١) الإشراق أو الحكمة المشرقية هو الحكمة المتوسمة على الإشراق الذي هو الكشف ، أو هو حكمة المشاركة الذين هم أهل فارس لأن «حكمتهم كشفية ذوقية نسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولعائتها ونضائتها بالإشراقات على النفس عند تجردها . (انظر : كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٧ من الترجمة العربية) .

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ١٣ .

الإسلامي اكتملت علي يد الإشراقي الكبير شهاب الدين السهروردي المقتول ومدرسته . وفي المغرب الإسلامي اكتملت من خلال مدرسة ابن مسرة (ت ٣١٩ هـ) ومدرسته التي كان من أبرز رجالها كل من محيي الدين بن عربي وعبد الحق بن سبعين .

فلقد امتزج لدي هؤلاء جميعاً التصوف بالفلسفة وأصبحت النزعة الإشراقية منهجاً يفسر من خلاله مشكلات الذات والصفات ، والصلة بين الله والعالم ، والفيض أو الصدور في الخلق ، والعلاقة بين الله والإنسان . كما ظهرت في ضوء ذلك بعض النظريات الصوفية الفلسفية ذات الأساس الغنوص الإشراقي كوحدة الوجود ، والحقيقة الحمديدية ، والحلول والاتحاد وغير ذلك مما لم يكن معروفاً بين أوساط الصوفية من قبل . (١)

ويمثل الإشراق لدي شهاب الدين السهروردي المقتول مرحلة حاسمة لذلك التطور الفكري في مجال الإطار العقلي الإسلامي كنتيجة منطقية لتطور مذهب ابن سينا من جهة وحكمة أفلاطون من جهة أخرى . (٢)

ويستقي السهروردي فلسفته الإشراقية من أصول أفلاطونية واضحة تخللتها مؤثرات شرقية قديمة أبرزها الفلسفة الصابئية . (٣)

(١) هنري كوريان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٢٥ وما بعدها ، وانظر أيضاً : د. التفتازاني : مدخل إلي التصوف الإسلامي ص ٢٣٣ .

(٢) النظر ، د. محمد أبو ريان : أصول الفلسفة الإسلامية عند شهاب الدين السهروردي ص ٦ .

(٣) انظر : السهروردي : حكمة الإشراق ص ١١

ويقوم المذهب الإشراقي لدى السهروردي علي أن الأول أو (نور الأنوار) يقبض عنه النور الإبداعي الأول . وعن هذا الصادر الأول تصدر : أنوار طويلة يسميها السهروردي (القواهر العالية) ، ثم تصدر عن هذه . القواهر العالية أنوار أخرى عرضية يسميها (أرباب الأنواع) وهي أنوار تدبر . شئون الأنواع الموجودة في العالم الحسي . ولقد ابتدع السهروردي عالماً أوسط بين العالم الحسي والعالم العقلي أسماه عالم البرزخ أو (عالم المثل المعلقة) . ويذكر الدكتور أبو ريان أن الوضع الأنطولوجي لهذا العالم الأوسط هو نفسه تقريباً وضع المثل الرياضية المتوسطة عند أفلاطون .

وإذا كان الفلاسفة المشاؤون قد جعلوا العقول عشرة فإن السهروردي يحيل الأنوار إلي أعداد لا حصر لها . بل إنه يشير إلي كثرة لا متناهية من الأنوار التي تنشأ عند تقابل الأشعة الإشراقية والمشاهدية . (١)

كما يختلف السهروردي عن الفلاسفة المشائيين - بالرغم من التقائه معهم في أصول إشراقية واحدة - في كونه لا يجعل المعرفة العقلية والاستنباط سبيلاً إلي المعرفة الذوية كما يفعل المشائيون ، بل إنه يجعل التجريد والعمل علي الوصول إلي الكشف المفاجئ بالرياضة والمجاهدة هما الوسيلة إلي المعرفة أو (الاستشراق) سواء أكانت تلك المعرفة فائضة من العقل الفعال ، أو فائضة مباشرة من الله أو نور الأنوار . (٢)

(١) د. محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٤٣٢ .

(٢) انظر السهروردي : مجموعة في الحكمة الإلهية ص ٥ .

وتتأوي سلسلة الفيوضات الإشراقية لدي السهروردي - عبر مراحلها المختلفة - إلى غاية الغايات وهو نور الأنوار . وهكذا فإن هذا التسلسل النوراني في عالم الأنوار يحيل الكون كله إلى بناء نوراني متكامل بحيث ينتهي هذا النسق النوراني الإشراقي عند السهروردي إلى أن يصير العالم كتلة واحدة نورانية تلتقي من خلالها وحدة الوجود ووحدة الشهود .

٢ - نظرية النبوة :

لقد اتفق ألقهم المشوش لمسألة النبوة لدي الصابئة المتدائنين مع ذلك الفهم الصوفي لها . وما لاشك فيه أن آراء الفلاسفة التي أثرت علي فهم كثير من الصوفية لمسألة النبوة خاصة من خلال ما يعرف باسم التصوف الفلسفي ، أقول إن مثل هذه الآراء الفلسفية التي انتقلت إلى الصوفية المتفلسفة قد امتزجت بمناصر فلسفية شرقية قديمة من بينها مؤثرات صابئية واضحة .

ولعل الذي ساعد علي مثل هذا الخلط والتشوش في فهم مسألة النبوة لدي الصوفية المتفلسفة أن النزعة الإشراقية التي تبناها نفر كثير منهم تؤدي منطقياً إلى مثل هذه النتيجة القائمة علي التخبط والخلط والانحراف عن أصول العقيدة الإسلامية الصحيحة .

ولقد تدرج الفهم الصوفي المشوش لمسألة النبوة ابتداء من تصور طبيعة النبوة وخصائصها وماصاحب ذلك من فهم خاطئ وتصورات بعيدة عن الصواب، أو ذلك الخلط الغريب بين الكرامات والمعجزات ، أو الزعم بأن منزلة الولاية أفضل من منزلة النبوة .

يقول أبو حامد الغزالي إن طريق الصوفية يبدأ بالمكاشفات والمشاهدات التي تمكنكم من مشاهدة الملائكة وأرواح الأنبياء أثناء يقظتهم ، ويسمعون منهم أصواتاً ويقتبسون منهم فرائد . (١)

ولقد أدرك أوائل الصوفية تلك الحدود الفاصلة بين النبوة والولاية ، وبين المعجزة والكرامة . فذكروا أن كرامات الأولياء تجري عليهم من حيث لا يعلمون ، أما الأنبياء فتكون لهم المعجزات وهم بها عالمون وبإثباتها ناطقون . لأن الأولياء قد يخشي عليهم الفتنة مع عدم العصمة بينما لا يخشي علي الأنبياء الفتنة بها لأنهم عليهم السلام معصومون . (٢)

ولكن النزعة الإشراقية - بمكوناتها المختلفة - قد أثرت علي متفلسفة الصوفية فجانبوا الصواب وفارقوا الحق فيما ذهبوا إليه من آراء حول مسألة النبوة . فالسهروردي المقتول علي سبيل المثال لا يميز بين النبي ومن سواه من الساعين إلي المعرفة أو طلاب الحقيقة بل هم جميعاً عنده سواء . كما يساوي بين الأنبياء والحكماء المتألهين أو الأولياء . فطبيعة كل منهما واحدة من حيث رغبتهما المشتركة في الوصول إلي غاية واحدة وهي العقل الفعال بوصفه مصدراً للمعرفة والوحي . كما إنهما يتساويان - من وجهة نظره - من حيث الوسيلة المشتركة بينهما للوصول إلي ذلك الهدف المشترك ألا وهي ضرورة التهيؤ بالتجرد والرياضات والتأملات الفكرية التي تمكنها من تلقي

(١) انظر : الغزالي ك المنقذ من الضلال ص ١٧٨ .

(٢) انظر : الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٩٠ وما بعدها .

الفیوضات من وحي وإلهام ومعرفة من العقل الفعال مباشرة . (١)

ولم یقف الأمر بالسهروردي عند حد المساواة بین الأنبياء والأولياء من مشايخ الصوفية طالما أن كليهما يعتبران (متوغلين في التأله) كما یقول ، بل إنه یوسع من مجال هذا (التوغل في التأله) ویترك المجال مفتوحاً أيضاً لیشارك الأنبياء والأولياء فيه النائمون من الناس العاديين ، والمرضي والكهان وغيرهم . فكل هؤلاء - من وجهة نظره - متي تجردوا أمكنهم أن یشاركوا الأنبياء في تلقيهم الوحي والإلهام ومعرفة الغیب والاتصال بالعقل الفعال . (٢) وهكذا فإن السهروردي يتأوي من ذلك إلی القول بعدم انقطاع النبوة . ولعل الذي دفع السهروردي إلی ماذهب إلیه ، اعتباره النبوة (ملكة) یمكن تنميتها عند كل واحد من الناس فلا یختص بها فلا یختص بها أحد . فهو یربطها باستعداد داخلي في النفس الإنسانية قوامه (القوة الخيالية) التي تستطيع بمعزل عن الوعي الحسي للإنسان - بمرض أو بنوم أو غيره - أن تتعلّق بالغیب وأن تكون أكثر شفافية حين یسقط عنها حجاب الحس فیمكنها أن تشاهد نور الأنوار . (٣)

ولایقل ابن عربي انحرافاً عن السهروردي فیما ذكره من آراء حول النبوة إن لم یزد فیفرق ابن عربي بین ما یسمیه النبوة الخاصة والنبوة العامة .

(١) انظر : السهروردي : هياكل النور ص ٨٥ وما بعدها ؛ وأيضاً د. أبو ریان : أصول

الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدین السهروردي ص ٨٣ وما بعدها .

(٢) انظر : السهروردي : حکمة الإشراق ص ١١ وكذلك : مجموعة في الحکمة الإلهية ص ١٠٣ .

(٣) انظر : السهروردي : حکمة الإشراق ص ١٤ .

وهو يقصد بالنبوة الخاصة مفهوم النبوة كما يعرفه جمهور المسلمين . ويجعل ابن عربي هذا النوع في منزلة أدنى من منزلة الولاية التي يسميها (النبوة العامة) . ولعله من خلال تمييزه بين العام والخاص ، فإن الخاص يدخل (تحت) العام . ومفهوم الولاية عنده عام بينما مفهوم النبوة خاص .

ويزعم ابن عربي أن مفهوم النبوة ليس إلا مجرد نعت إلهي ثبت لأحد البشر بناء علي أوامر من الله ألقيت إلي النبي ليوصلها إلي العباد وبجيبهم عما يسألون عنه . وذلك يثل من وجهة نظر ابن عربي منزلة أدنى من منزلة الولاية التي لها ميزة الفهم الأكثر والاجتهاد الأوفر .

ويفصل ابن عربي نظريته الضالة في النبوة في كتابيه (الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم) فيها هوذا يقرر شعراً أن :

سماء النبوة في برزخ دوين الولي وفوق الرسول (١)

وهاهو ذا يزعم أن خطاب الله لموسي بن عمران ليس إلا ما حصل في نفس موسي من الإلهام والإيحاء وأن الواحد من أهل الرياضات يمكنه أن يسمع نفس الخطاب الذي سمعه موسي . ونراه يذهب إلي اعتبار الوحي خيالاً نفسانياً ، بل إنه يسمي جبريل عليه السلام (الخيال) . (٢)

ويزعم ابن عربي أن الأنبياء والرسل من حيث ثانوية مقامهم إنما ينهلون من (مشكاة الأولياء) .

(١) فصوص الحكم ص ٤٩ .

(٢) ن . م : ص ٩٩ .

ولقد تناول ابن عربي من خلال قصة العزيز مسألة مقام النبوة ومقام
 المولاية في (الفص العزيري) فنراه من خلال تأويله واسقاطاته الرمزية يجعل
 سؤال العزيز : " أني يحيي هذه الله بعد موتها " (١) رغبة وطمناً منه
 للوصول إلي علم الأولياء ومقامهم ، وطلب الوقوف علي سر القدر . فرد الله
 علي تساؤل العزيز - كما يزعم ابن عربي - " لئن لم تنته لأمحون اسمك من
 ديوان النبوة " وليس ذلك بالوعيد بل هو وعد في صورة وعيد بأن يحقق الله
 أمله في نقله أو رفعه من (ديوان الأنبياء) إلي (ديوان الأولياء) أو رفعه
 من مقام الوحي عن طريق الخبر وهذا مقام الأنبياء ، إلي مقام المعرفة من
 خلال الكشف والتجلي ، وهذا مقام الأولياء . (٢)

(١) [البقرة - ٢٥٩ .

(٢) انظر : فصوص الحكم : ص ١٣٣ وما بعدها ، وانظر كذلك : تعليق الدكتور
 عفيفي ص ١٧٩

رابعاً : انعكاساتها علي الفلاسفة : (١)

١ - نظرية الفيض (الصدور) :

أثرت آراء الصابئة المندائية في فكر الفلاسفة الإسلاميين وتغلغلت في كثير من نظرياتهم مع غيرها من المؤثرات الأخرى واليونانية والشرقية القديمة. ومن بين هذه النظريات التي تأثر فيها الفلاسفة بالأفلاطونية والأفلاطونية المحدثّة مع تلك الجذور الصابئية التي تظهر بشكل غير مباشر نظريتهم في الفيض أو الصدور . وتقوم هذه النظرية الفلسفية - التي تفسر مسألة الإيجاد والإبداع - علي الإجابة عن تساؤل ميتافيزقي مطروح لدي الفلاسفة وهو كيف صار الواحد المحض الذي لاكثره فيه بنوع من الأنواع ، علة إبداع الأشياء من غير أن يخرج من وحدانيته ولايتكثر ، بل إن وحدانيته تحقق أكثر من خلاله إبداعه للكثره ؟ (٢)

(١) نشأ التفلسف في العالم الإسلامي اعتباراً من القرن الثالث الهجري حيث أسهمت حركة الترجمة التي ازدهرت إبان هذه الفترة في نقل التراث الفكري اليوناني وغيره من أنواع التراث الأخرى .

ومن أشهر فلاسفة المشرق الإسلامي الكندي والقارابي وابن سينا ، أما أشهر فلاسفة المغرب الإسلامي فهم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد . ولقد غالي الفلاسفة في الاعتماد علي العقل والتراث الفلسفي اليوناني علي حساب الدين وخالفوا في كثير من نظرياتهم وآرائهم العقيدة الإسلامية فاستحقوا تكفير كثير من أعلام أهل السنة خاصة الغزالي وابن تيمية . ومن أشهر المسائل التي كفروا بسببها قولهم يقدم العالم وإنكارهم حشر الأجساد ونفيهم لعلم الله بالجزئيات .

(٢) انظر د . د . عبد الرحمن بدوي : أفلاطون عند العرب ص ١١٣ .

فلقد أراد هؤلاء الفلاسفة الفيضيون خاصة الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) وابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) تجاوز الإشكالية التي تلزم - من وجهة نظرهم - عن صدور الكثرة ، أي العالم المادي بعناصره وجزئياته المختلفة عن الواحد أو الله ، صدوراً مباشراً دون أن تعترى ذات الواحد الكثرة والتغير ، ولذلك ذهبوا إلي تبني قاعدة عقلية جعلوها أساساً لهذه النظرية ، ألا وهي أن الواحد - بوصفه واحداً بسيطاً - لا يلزم عنه إلا واحد . (١)

ويذهب هؤلاء الفلاسفة الفيضيون إلي أن الإيجاد أو الإبداع ماهو إلا اختراع الصور - دون المواد - وإبداعها ، وإثباتها في الهولي من قبل واهب الصور أو العقل الفعال . فالموجودات الجزئية تصدر - من وجهة نظرهم - عن الأول (الله) ضرورة ، وذلك بتوسط سلسلة من المبادئ المفارقة للمادة تعرف بالعقول المفارقة . ولما كان لا يصدر عن الواحد إلا واحد - كما قرروا - فقد ذهبوا إلي أن الكثرة تدخل علي الموجودات من قبل نسبتها المزدوجة إلي الأول من جهة ، وإلي ذواتها من جهة أخرى ، أي من قبل كونها واجبة بالأول وجائزة بذاتها .

ويذهب الفارابي إلي أن الموجودات جميعها تصدر عن علم الأول أو الواحد الذي هو بالفعل دائماً . فالله يعقل ذاته وصدور العالم هو نتيجة حتمية لعلمه بذاته . فعلم الأول إذن هو علة وجود الأشياء وأساس فيضها

(١) يذهب الفلاسفة في موقف مماثل لذلك إلي نفي علم الله بالجزئيات المتغيرة حيث إن التغير في المعلوم عندهم يقتضي تغيراً في العالم . ولما كان التغير في ذات العالم محالاً ذهبوا إلي نفي علم الله بالجزئيات .

انظر كتابنا : العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع ص وما بعدها .

وصدورها عنه . وعملية صدور الموجو ، ت عن الأول لاتتم في حركة بل هي عملية عقلية آلية . ويقرر الفارابي أنه ما دام الأول واحداً فيجب أن يكون الصادر عنه أحدي الذات ، كما ينبغي أن يكون هذا الصادر الأول معقولاً أو مفارقاً للمادة .

ونتيجة لتعدد الاعتبارات في علم هذا الصادر الأول يتوالي الفيض وترتيب الموجودات تنازلياً عبر مراتب وجودية مختلفة انتهاء بعالم الكثرة والتعدد . وتمثل سلسلة الوجود الفيض لدي الفارابي ستة مراتب وجودية هي علي النحو التالي :

١ - مرتبة الوجود الأصيل (الواحد أو الأول) الغني بذاته وأساس كل وجود .

٢ - مرتبة العقل الأول أو الصادر الأول . ويصدر عن هذا العقل الأول عقول أفلاك ثمانية يتوالي صدورها عن بعض تبعاً . ويسمي الفارابي هذه العقول التسعة (ملائكة السماء) ، وأما العقل التاسع فهو عقل فلك القمر أو المحرك للقمر .

٣ - مرتبة العقل الفعال ، وهو همزة الوصل بين العالم العلوي والعالم السفلي . وهو العقل العاشر ويناط به تدبير ماتحت فلك القمر ، ويسمي الفارابي (روح القدس) .

٤ - مرتبة النفس الإنسانية ، أو مرتبة الكثرة حيث يتكثر العقل بتكثر أفراد .

- ٥ - مرتبة الدور ، حيث توجد صور الأشياء المادية أو المحسوسة .
- ٦ - مرتبة الهيولي أو المادة حيث يوجد تشخص هذه المادة وتجسدها. (١)

ويذهب ابن سينا - رغم بعض الاختلافات - إلي نفس مذهب إليه الفارابي في هذا التمسك الفيض المجاني للعقل فضلاً عن مصادمته للعقيدة الإسلامية. (٢)

ولقد تعرضت نظرية الفيض أو الصدور لدي الفلاسفة لانتقادات عديدة وحادة حيث تعرض لها بعض الفلاسفة أنفسهم خاصة ابن ملكا أبو البركات البغدادي (ت ٥٤٧ هـ) وقدم من خلال كتابه (المعتبر في الحكمة الإلهية) نقداً عقلياً تفصيلياً للنظرية كما قال بها ابن سينا. (٣)

وهاجم هذه النظرية كما هاجم سائر آراء الفلاسفة أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) في كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة) . ووصف هذه النظرية بأنها (ما لو حكى في منام لتعجب منه) ووصفها بأوصاف من قبيل (الشناعة) ، (الهوس) ، (الاغترار بالعقل) . (٤)

(١) انظر : الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٤ وما بعدها ، وانظر أيضاً : السياسة المدنية ص ٣ وما بعدها .

(٢) انظر : ابن سينا : النجاة ص ٢٧٥ وما بعدها (فصل في ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية) .

(٣) أبو البركات البغدادي :المعتبر في الحكمة الإلهية ١٥٦/٣ وما بعدها .

(٤) الغزالي ك تهافت الفلاسفة ص ٧٩ وما بعدها .

أما ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) فقد شن حملة شعواء علي هذه النظرية الفلسفية حيث اتهم الفلاسفة القائلين بها بجحود الصانع عز وجل وإنكار إرادته وقدرته . ويذكر ابن تيمية إلي أن هؤلاء الفلاسفة أعظم كفراً من مشركي العرب ، حيث قال مشركو العرب : إن الملائكة بنات الله مع اعترافهم بخلق الله للملائكة بمشيئته وقدرته . أما الفلاسفة الفيضيون فقد سمو الملائكة عقولاً عشرة ، وقالوا إنها معلومة وفائضة أو متولدة عن الله ، ولم يخلقها بمشيئته وقدرته . (١)

٢ - البعث للأرواح دون الأجساد :

كما ذهب الصابئة المندائيون إلي اعتبار الإنسان علي الحقيقة هو النفس وأن البدن قيد أو سجن له ، يذهب الفلاسفة الإسلاميون تحت تأثيرات مباشرة من بينها الصابئة المندائية إلي تبني هذه المقولة . وإذا كان البدن - من وجهة نظر الفلاسفة - هو الآلة التي تعين النفس أو الروح علي أداء مهامها ، فإن هذه العلاقة بمجرد أن تنفصم بالموت فإنه لا عود للبدن مرة أخرى. ويذهب الفلاسفة إلي أن مجرد عون البدن إلي الروح عند البعث هو تكدير لها إبان الخلود ، كما كان تكديراً لها إبان الوجود في الحياة الدنيا . يقول ابن سينا : " لكننا نبين برهانياً أنه لا يمكن أن تعود النفوس بعد الموت إلي البدن البتة " . (٢)

(١) ابن تيمية : الصفدية ٧/١ وما بعدها .

(٢) ابن سينا : رسالة أضحية في أمر المعاد ص ٨٩ .

ويذهب الفلاسفة صراحة ومن غير مواربة إلي إنكار حشر الأجساد واعتبار العث روحانياً فقط ، وساقوا علي ما يذهبون إليه من البعث الروحاني وإنكار بعث الأجساد الأدلة التي تقوم علي مجافاة الحق ومجانبة العقيدة حيث تسئ الظن بقدرة الله الخالق حين يقررون " أن مايلي من الأبدان يستحيل عوده".

وإذا كان الفلاسفة يخفون حقيقة موقفهم - أحياناً - بالتظاهر بموافقة ما أجمعت عليه الأمة من كون البعث للأرواح والأبدان جميعاً ، فإن ذلك محض تقويه وخداع قصد منه التلبيس علي العامة . أما حقيقة موقفهم واليت لا يتنكرون لها بل تغلف كل أقوالهم المتعلقة بالبعث . بل إن الفلاسفة يستخفون بالشرح حين يعتبرون ما جاد به من نصوص تفيد البعث للأبدان وأن الجنة والنار والنعيم والعذاب روحانيان وحسيان ، إنما قصد منه فقط إفهام العامة وتقريب حقيقة البعث إلي أذهانهم بصورة حسية قريبة من تصوراتهم. (١)

ويستند موقف الفلاسفة من مسألة حشر الأجساد إلي عدة أسس :

١ - قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها وليست منطبعة في الجسم ، وأن معني الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير ، وإلا فهو قائم بنفسه في حال الموت ، وذكروا أن ذلك عرف بالبرهان العقلي .

(١) انظر : ابن سينا : النجاة ص ٢٩١ ، وكذلك : الإشارات والتنبيهات ١/١٩٨ .

وأيضاً : الشفاء - الإلهيات - ف سابع م تاسعة ص ٤٢٧ ، وأيضاً : ابن رشد : مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٢٤٠ .

٢ - قولهم : إن هذه النفوس يستحيل عليها العدم ، بل هي إذا وجدت فهي أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها .

٣ - قولهم : يستحيل رد هذه النفوس إلى الأجساد . (١)

ويذهب الفلاسفة إلى اعتبار النفس أو الروح هي مناط البعث وما يتعلق به من نعيم وعذاب وأن الجنة والنار معنويان . ويقرر الفلاسفة في إطار ذلك أن اللذات العقلية التي هي للأنفس أسمى من لذات الأبدان وأكمل وأدوم. ولذلك فإن نعيم الآخرة نعيم عقلي ومعنوي لا مجال لأي تصور محسوس فيه. يقول ابن سينا : " والعارفون المتزهنون إذا وضع وانتفشوا بالكمال الأعلي ، وحصلت لهم اللذة العليا " . (٢)

ولقد حظي اتجاه الفلاسفة في إنكار حشر الأجساد بهجوم شديد من قبل كثير من مفكري أهل السنة ، حيث تعرض لها الغزالي - بطبيعة الحال - في كتابه (تهافت الفلاسفة) وأوضح بطلان ما ذهبوا إليه وفند أدلتهم ودحض حججهم .

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٢٢ .

(٢) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ١٩٨/١ ، وانظر أيضاً : الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٢١ .

الخاتمة

اهتمت جل الدراسات التي تعرضت للصابئة عموماً وللمندائيين منهم خصوصاً - علي قلتها - بجانب العلم (خاصة الفلك) وجانب الترجمة . وتأتي هذه الدراسة لتستكمل جانباً تتصور أنه جدير بالاهتمام وهو جانب العقيدة والفلسفة عند الصابئة المندائية .

وبما لاشك فيه أن الفلسفات المختلفة تأخذ عن بعضها وتتفاعل مع بعضها تأثيراً وتأثراً خاصة إذا كانت هناك جوانب التقاء . ولقد تبين لنا من خلال هذه الدراسة أن فلسفة الصابئة المندائية - بوصفها إحدى أقدم الفلسفات - كانت عنصر تأثير فعال فضلاً عن كونها مجال أخذ وتأثر .

واعتقد أنني من خلال ثنانيا هذا الكتاب أكاد أجزم بأن ملامح تأثير الصابئة المندائية بغيرها من الفلسفات تكاد تكون منعدمة ، وذلك راجع في تصويري لسبيين :

١ - أن فلسفة الصابئة المندائية تقوم علي عقيدة (منغلقة) يؤمن أصحابها بأن آرائهم هي صفوة الآراء وأمثل الأفكار . وهي بوصفها (متوارثة) بنقائنها الأصلي من لدن آدم وشيث وغيرهما ، فوجب إذن أن تظل علي هذا النقاء الأصلي وألا تفقد شيئاً منه بمخالطة غيرها من المعتقدات والآراء .

٢ - ويترتب هذا السبب الثاني علي السبب الأول حيث دفعهم حرصهم الشديد الذي يكاد أن يكون أصلاً من أصول اعتقادهم علي تبني النزعة السرية والتقية في تداول آرائهم .

وربما كان ذلك كله سبباً قوياً ومبرراً كافياً لتفسير ندرة ما كتبوه عن

أنفسهم أو ماكتب عنهم . ولكنني أرى أنه رغم ذلك التكتّم الشديد والحرص التام علي (البوح) بآرائهم مما جعلها أقرب إلي أن تكون أسراراً لا أفكاراً، أقول بالرغم من ذلك فإن هناك أمشاجاً من نزعات هندية وفارسية ويونانية في فلسفتهم لا يمكن إنكارها .

فلقد كان كثير من رجال هذه الطائفة يخالطون بعض أصحاب هذه الثقافات ويتأثرون بهم، كما كانوا - بلا شك - يؤثرون فيهم كذلك ، بغض النظر عن درجة أو مقدار ذلك التأثير أو التأثير ، المهم أن هناك تفاعلاً ثقافياً لزم عنه الاختلاط والتداخل الفكري .

أما من جهة تأثير فلسفة الصابئة المندائية علي الفكر الإسلامي وانعكاسها علي بعض نظرياته فإنها كانت واضحة في بعض جوانب هذا الفكر الإسلامي خاصة ماكان منها مفارقاً للاعتقاد الصحيح الذي أجمع عليه جمهور الأمة . ولعلنا بعد استعراض مثل هذه الانعكاسات نتبين أن عقيدة أهل السنة بمعناها الصحيح قد ظلت بمنأى عن مثل هذه المؤثرات الخارجية مهما كانت قوتها ، حيث ظلت هذه العقيدة بأصولها الإسلامية الصحيحة محتفظة بنقائها وأصالتها . أما انعكاسات الفلسفة المندائية وغيرها من الفلسفات فقد صادفت مواطن (جذب) في الفكر الإسلامي ، ولذا كان الأكثر من غيره تأثراً وتفاعلاً .

أهم المراجع العربية

- ١ - ابن النديم ، : الفهرست - دار المعرفة - بيروت ١٩٧٨ .
- ٢ - ابن تيمية ، أبو العباس تقي الدين : الصغدية ، ج ١ ، تحقيق د. محمد رشاد سالم - مطابع حنيقة - الرياض ١٩٧٦ .
- ٣ - ابن رشد ، أبو الوليد : مناهج الأدلة في عقائد الملة - تحقيق د. محمود قاسم - القاهرة . ١٩٥٥ .
- ٤ - ابن سينا ، أبو علي الحسين : النجاة - طبعة الكردي - القاهرة ١٩٣٨ .
- ٥ - ابن سينا ، أبو علي الحسين : الشفاء - الإلهيات - مراجعة د. إبراهيم مذكور - القاهرة ١٩٦٠ .
- ٦ - ابن سينا ، أبو علي الحسين : الإشارات والتنبيهات - تحقيق د. سليمان دينا - دار المعارف - القاهرة ١٩٥٨ .
- ٧ - ابن عربي ، محيي الدين : فصوص الحكم - تحقيق د. أبو العلا عفيفي .
- ٨ - ابن قيم الجوزية ، شمس الدين : إغاثة اللهفان من مصاديق الشيطان - تحقيق د. السيد الجميلي - دار ابن زيدون - بيروت ١٩٨٥ .
- ٩ - أبو ريان ، د. محمد علي : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي .

- ١٠ - أبو ريان ، د. محمد علي : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٦ .
- ١١ - الأشعري ، أبو الحسن : مقالات الإسلاميين - تحقيق محيي الدين عبد الحميد - القاهرة ١٩٥٥ .
- ١٢ - أمين ، أحمد : ضحي الإسلام ، ج ١ ، مكتبة النهضة المصرية ، ط. سابقة - القاهرة ١٩٦٤ .
- ١٣ - البغدادي ، أبو البركات : الاعتبار في الحكمة الإلهية والطبيعية - طبعة حيدر أباد الدكن - ١٣٥٨ هـ .
- ١٤ - البيروني ، أبو الريحان : الآثار الباقية عن القرون الخالية - ليبزج ١٩٢٣ .
- ١٥ - تامر ، عارف (تحقيق) : أربع رسائل اسماعيلية - مكتبة الحياة - بيروت ١٩٧٨ .
- ١٦ - التفتازاني ، د. أبو الوفا : مدخل إلى التصوف الإسلامي - القاهرة ١٩٧٤ .
- ١٧ - جولدتسيهر ، أجناس : العقيدة والشرعة في الإسلام - ترجمة د. محمد يوسف موسي وآخرين - ط. ثانية - القاهرة ١٩٥٩ .
- ١٨ - الحسيني ، السيد : الصابئون في حاضرهم وماضيهم ط. ثانية - بغداد ١٩٨٤ .

- ١٩ - حلمي ، د. محمد مصطفى : الحياة الروحية في الإسلام - مطبعة عيس البابي الحلبي - القاهرة ١٩٤٥ .
- ٢٠ - الرازي ، فخر الدين : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - مراجعة د. علي النشار - طبعة لجنة التأليف والنشر - القاهرة ١٩٣٨ .
- ٢١ - رومي ، غضبان : تعاليم دينية لأبناء الصائبة - مكتبة الجاحظ - بغداد ١٩٧٢ .
- ٢٢ - السهروردي ، شهاب الدين : حكمة الإشراق - نشرة هنري كوريان - إيران ١٩٥٢ .
- ٢٣ - السهروردي ، شهاب الدين : مجموعة في الحكمة الإلهية - نشرة كوريان - دار المعارف - استنبول ١٩٤٥ .
- ٢٤ - السهروردي ، شهاب الدين : هياكل النور - نشرة د. محمد أبو ريان .
- ٢٥ - شرف ، د. جلال : دراسات في التصوف الإسلامي - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٨٠ .
- ٢٦ - الشهرستاني ، عبد الكريم : الملل والنحل ج ٢ - تحقيق محمد سيد كيلاني - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة ١٩٧٦ .
- ٢٧ - العقاد ، عباس : ابراهيم أبو الأنبياء - دار الكتاب العربي - بيروت .

٢٨ - عليان ، د. رشدي : الصابئون حرائين ومندائين - مطبعة دار السلام
بغداد ١٩٧٦ .

٢٩ - غالب ، مصطفى : تاريخ الدعوة الاسماعيلية - دار الأندلس
بيروت ١٩٧٩ .

٣٠ - الغزالي ، أبو حامد : فضائح الباطنية - تحقيق د. عبد الرحمن بدوي
- الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة
١٩٦٤ .

٣١ - الغزالي ، أبو حامد : تهافت الفلاسفة - تحقيق د. سليمان دينا -
القاهرة ١٩٥٥ .

٣٢ - الفارابي ، أبو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة - القاهرة ١٩٠٦ .

٣٣ - فخري ، ماجد : تاريخ الفلسفة الإسلامية (بالإنجليزية) - ترجمة
د. كمال اليازجي - طبعة الجامعة الأمريكية -
بيروت ١٩٧٤ .

٣٤ - القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة - تحقيق د. عبد الكريم
عثمان - مكتبة وهبة - القاهرة ١٩٦٥ .

٣٥ - كوربان ، هنري : تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة نصير مروة
وحسن قبيسي - منشورات عويدات - بيروت
١٩٦٥ .

- ٣٦ - محمود ، د. عبد القادر : الفلسفة الصوفية في الإسلام - دار الفكر العربي - القاهرة ١٩٦٧ .
- ٣٧ - مراني ، ناجية : مفاهيم صابئية مندائية - ط. ثانية - المكتبة العربي - بغداد ١٩٨١ .
- ٣٨ - المسعودي ، أبو الحسن : التنبيه والإشراف - القاهرة ١٩٣٨ .
- ٣٩ - المسعودي ، أبو الحسن : مروج الذهب ومعادن الجوهر - ج. ٢ . القاهرة ١٩٣٨ .
- ٤٠ - نيكلسون ، رينولد : في التصوف الإسلامي وتاريخه - ترجمة د. أبو العلا عفيفي - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٤٧ .

دوائر المعارف :

- دائرة المعارف الإسلامية - الأجزاء ٣ ، ٥ ، ٧ ، ١٤ - دار المعرفة - بيروت .

أهم المراجع الأجنبية

- 1 - Bastide . R. : Les problemes de lavie Mystique. Paris.
- 2 - Drower. E. and R. Macuch : A Mandaic Dictionary - Oxford
1963 - Art : Sba.
- 3 - Drower. E. and R. Macuch : The Mandaicans of Iraq and Iran.
Oxford 1962.
- 4 - Hourani . G. . : Islamic Rationalism - Oxford 1971.
- 5 - Kraeling. C. H. : The Origin and Antiquity of the Mandaicans -
London 1929.
- 6 - Macdonald . D. B. : Development of Muslim Theology, Indian
edition 1965.
- 7 - Siouffi. M. N. : Etudes sur la Religion des Soubbas - Paris
1880.
- 8 - Smith . M. : Studies in early Mysticism in the Near and Middle
East.
- 9 - Yamauchi. E. M. : The Present Studies of Mandaens - London
1966.
- 10 - Yamauchi . E. M. : Gnostic Ethics and Mandaean Origin -
Harvard - 1970.

الباب الثالث

أبو إسحاق إبراهيم الفزاري

وإنجازاته في علم الفلك

مقدمة

لقد نهضت الحضارة الإسلامية تهضة كبيرة إبان عصورها الزاهرة، وكان العلم أحد أهم أسس تلك الحضارة ومن أهم مظاهرها. وإذا كانت تلك الحضارة الإسلامية قد نالت اهتمام كثير من الباحثين والمؤرخين خاصة من المستشرقين، إلا أنها - مع ذلك - لم تنل حقها كاملاً من الدراسة والتناول، ومازال المخبوء من جوانبها أكثر مما ألقى الضوء عليه ولقد كتب المختصون في مجال الفكر الإسلامي وتاريخ العلوم عند العرب في إسهامات بعض العلماء العرب والمسلمين في شتي فروع العلم. وتأتي هذه الدراسة من جانبي محاولة إبراز شخصية لها باع كبير في علم الهيئة أو علم الفلك ألا وهو إسحاق الفزاري الذي عاش في القرن الرابع الهجري.

أما عن إختيار علم الفلك وأبي إسحاق الفزاري علي وجه الخصوص موضوعاً لهذا البحث، فذلك لأن العلوم الطبيعية الأخرى قد لقيت اهتماماً أكثر من علم الفلك، فلا تكاد تفتح كتاباً من كتب تاريخ العلوم أو الحضارة الإسلامية إلا وتجد تركيزاً كبيراً علي علوم الطبيعة والكيمياء والصيدلة والنبات والطب والرياضيات، بينما لا تحظى دراسة الفلك بمثل ذلك الاهتمام. وأما عن أبي إسحاق الفزاري فلأن غيره من الفلكيين المسلمين والعرب قد جاء ذكرهم في تلك الكتب والمراجع القليلة التي تناولت علم الفلك عند العرب، بينما لم يأت ذكر الفزاري إلا نادراً وحتى في تلك الإشارات الموجزة إلية حدث خلط أحياناً - كما سنري بينه وبين غيره من شخصيات لا تمت لدراسة الفلك بصلة.

وأتناول في هذا البحث نبذة عن شخص أبي اسحاق الفزاري وظروف عصره، ثم أشير إلى علم الفلك وأهميته عند المسلمين بصفة عامة، ثم تأتي بعد ذلك أهم إسهامات والمجازات الفزاري في مجال علم الفلك. ونسأل الله التوفيق أولاً وآخرأ إنه علیم حکیم.

محمد أحمد عبد القادر

أبو إسحاق الفزاري وظروفه وعصره

يعد أبو إسحاق إبراهيم بن حبيب الفزاري أحد الرواد الأوائل لعلم الفلك في العالم الإسلامي. ولد أبو إسحاق الفزاري وعاش في بغداد مع مطلع فترة الخلافة العباسية. وكانت بغداد آنذاك حاضرة الخلافة الإسلامية ومركزا للثقافة والعلم والفكر والأداب. ولقد ألم أبو إسحاق الفزاري - كشأن ثقافة عصره - بكافة علوم الشريعة وسائر فروع المعرفة الإنسانية آنذاك (١).

وكانت البيئة العراقية في مطلع القرن الثاني الهجري، ناخاً مناسباً لازدهار علم الفلك على وجه الخصوص وذلك لبراعة هذه المنطقة من العالم الإسلامي في (صناعة التنجيم) فهي وارثة التراث الكلداني والبابلي العريق في هذا المجال من ناحية، وهي المجاورة جغرافيا لمناطق الصائبة ذوي الخبرة الفلكية الواسعة من ناحية أخرى.

في مثل هذه البيئة (الفلكية) - إذا جاز التعبير - عاش أبو إسحاق الفزاري وترعرع حيث برع في هذا العلم وذاع اسمه من خلاله.

ولعل أبا إسحاق الفزاري لقله اهتمام بترائه العلمي وإنجازاته في علم الفلك من جهة واتفاق في اللقب (الفزاري) مع أشخاص آخرين معاصرين له أو غير معاصرين من جهة أخرى، وقد حدث حول شخصيته خلط كبير. ومن أكثر الشخصيات التي حدث خلط بينها وبين هذا العالم الفلكي

(١) أنظر ابن التديم : الفهرست ص ٢٧٣، المسعودي: مروج الذهب ٣٧/٤، ابن

القنطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٥٧، الصنفي : الواقفي بالوفيات

١٦٦/١، آدم منز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ص ٢٤١.

الكبير أبي إسحاق الفزاري شخصية الإمام المحدث محمد بن إبراهيم الفزاري.^(١) وقد توفي هذا الإمام المحدث عام ١٨٨ هـ وعاصر أبا إسحاق الفزاري ومن هنا وقع الخلط الشديد مع هذا الإمام المحدث.

وكان عالمنا أبو إسحاق إبراهيم الفزاري عظيم الاطلاع حول التراث الفلكي واستطاع أن يلم بتراث الأسبقين مضيفاً ومطوراً كما سنتبين بصدده إنجازاته.

وعندما غطت شهرته في مجال الفلك الآفاق ضمّه الخليفة العباسي الثاني أبو جعفر المنصور إلي بلاطه، حيث كان ذا ولع بالعلم بصفة عامة ويعلم الفلك بصفة خاصة.

وكان من أبرز من يضمهم بلاط الخليفة المنصور من الفلكيين آنذاك كل من نويخت الفارسي وولده أبو سهل وعلي بن عيسى الأسطرلابي المنجم بالإضافة إلي أبي إسحاق إبراهيم الفزاري^(٢).

وكما كانت بغداد - دار الخلافة العباسية - مزدهرة آنذاك في العلوم بصفة عامة وفي علم الفلك بصفة خاصة كانت بقية الأمصار العباسية في ظل رعاية لهذا العلم والمنتمين إليه من الخليفة صديق الفلكيين.

ولقد كان أبو إسحاق إبراهيم الفزاري الأبرز بين هذه الكوكبة من العلماء المشتغلين بعلم الهيئة أو علم الفلك، حيث كان مدرسة في هذا

(١) أنظر، ابن قتيبة : المعارف ص ٢٥٧، الطبري: تاريخ الطبري ٢٥٤٩/٣، المسعودي: مروج الذهب ٣٤٠/٢.

(٢) أنظر؛ عباس العزاوي: تاريخ علم الفلك في العراق ص ٢٩، قنري طوقان: تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ص ١١٠.

العلم وظل يتأثر به نفر كثير من العلماء الفلكيين حتي أواخر القرن السادس عشر الميلادي^(١).

ومن أهم الكتب التي صاغ أبو إسحاق الفزاري من خلالها اتجاهاته الفلكية:

- ١- كتاب المقياس للزوال.
 - ٢- كتاب الزيج علي سني العرب.
 - ٣- كتاب القصيدة في علم النجوم.
 - ٤- كتاب العمل بالاصطرلابات ذوات الحلق.
 - ٥- كتاب العلم بالاصطرلاب المسطح.
- وقد توفي أبو إسحاق إبراهيم الفزاري عام ١٦١ هـ الموافق ٧٧٧ م.

(1) Dreyer, J: A History of Astronomy from thales to Kepler
P.37.

علم الفلك عند المسلمين

بداية نقول إن الحضارة الإسلامية هي التاريخ الحقيقي لنهضة العرب وارتقائهم بين الأمم، فلم تكن للعرب قبل الإسلام قيمة حضارية ولاتاريخية. ولم تذكر لنا المصادر التاريخية والعلمية أسماء علماء عرب لهم شأن كبير قبل الإسلام ومن هنا فإن الخلط بين الحضارة العربية والحضارة الإسلامية في كتابات بعض الباحثين العرب والمستشرقين ليس له من تفسير عندي سوى أن المراد بذلك هو أن أحدهما يدل على الآخر. فلقد درج كثير من أولئك الباحثين علي أن يتحدث عن الحضارة الإسلامية - والعلم أحد فروعها ومن أهم مظاهرها - تحت مسمى الحضارة العربية. وهم لا يعنون - غالباً - من مقولتهم تلك سوى الحضارة الإسلامية حيث يرد لفظ (العرب) عادة لدي بعض المستشرقين مرادفاً للفظ (المسلمين)^(١).

فيذكر ألدومبيللي أن العلم العربي هو ذلك العلم الذي ظهر من القرن الثامن الميلادي إلي القرن الثالث عشر الميلادي، أي من القرن الثاني الهجري الي القرن السابع الهجري في سائر البلدان التي سادها الإسلام.^(٢)

ويأتي هذا التحديد الزمني لفترة الخمسة قرون المذكورة لدي ألدومبيللي وغيره دليلاً علي أنه لم يكن قبل الإسلام في بلاد العرب

(١) أنظر: آدم متز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ص ٣ وما بعدها، سيديو: الحضارة العربية ص ٧ وما بعدها، بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية ص ١٢ وكذلك روم لاندو: الإسلام والعرب - المقدمة.

(٢) أنظر، ألدومبيللي: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي ص ١٤٣

(علم) بالمعنى المعروف من مصطلح العلم.

ويذكر المستشرق الإيطالي الشهير كارلو ألفونسو نللينو من جهة أخرى أن لفظ العرب يطلق على تلك الأمم والشعوب القاطنة في الممالك الإسلامية والمستخدمة للغة العربية في أكثر تأليفها العلمية.^(١)

وهكذا يمكن القول دون أي تردد أو أدنى تجاوز إن عصر النهضة العربية - كما اصطلاح الأستاذ آدم متز علي تسميته - هو عصر ازدهار العلم والفكر العربيين في ظل الإسلام. وقد استلهم العلماء المسلمون في علم الفلك آيات قرآنية كثيرة فيها إشارات إلى حقائق كونية وفلكية وتوجيه النظر إلى ضرورة تأمل وبحث مثل هذه الآيات الكونية ومعجزات الخالق في خلقه.

ومن بين تلك الآيات القرآنية التي تتضمن ذكراً لبعض الحقائق الكونية والفلكية، قوله تعالى : " إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوي على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره. ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين"^(٢).

ويقول تعالى : "هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والأرض لآيات لقوم يتقون"^(٣).

(١) نللينو: علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى ص ١٧

(٢) [الأعراف - ٥٤].

(٣) [يونس - ٦٠].

ويقول عز من قائل : " وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون. والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم. والقمر قدرناه منازل حتي عاد كالعرجون القديم. لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار. وكل في فلك يسبحون" (١).

هذه نماذج لآيات قرآنية استفزت الهمم واستحثت النشاط العقلي بحثاً وتدهراً وتفكيراً في ملكوت الله. وإذا كانت قدرة الخالق وعظيم صنعه قد تبدت في كل شيء إلا أن الكون والفلك يعد من أجل الصور والمظاهر التي تعكس عظمة الخلاق العليم.

ومن هنا نستنتج أن البحث في علم الفلك إذا كان مجرد محاولة لفض أسرار الكون واستكناه هذا الوجود، فإنه لدي العلماء المسلمين كان قبل ذلك نوعاً من التأمل والتبصر واستجابة لأوامر الهية للبحث في كونه واكتشاف قوانين الله في خلقه. إنه باختصار كان نزعة علمية ممتزجة بنوع من العبادة القائمة علي اكتشاف المجهول من أسرار الخلق الإلهي. يقول الحق تعالى : "إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب" (٢).

وثمة ملحوظة مهمة في البداية وهي أن المسلمين - إنصافاً وإحفاقاً للحق - لم ينشئوا علم الفلك إنشاءً وإنما سبقتهم بلاشك جهود أمم سابقة كانت لها بصماتها القليلة أو الكثيرة وظل هذا العلم يتوارث بين الأمم والحضارات يتنقل من حلقة إلي حلقة ومن دور إلي دور إلي أن مر بالحلقة

(١) [يسن - ١٠].

(٢) [آل عمران - ١٩٠].

الإسلامية التي ارتفعت به درجات ونهضت به نهضة كبيرة جعلت بعض المؤرخين والباحثين يعتبره نتاجاً إسلامياً خالصاً.

وتأتي الخصوصية الإسلامية لعلم الفلك - وكما سبقت الإشارة - إلي أن بعض مسائل علم الفلك مما يطالب المسلم العادي بمعرفته كآوقات الصلاة التي تختلف بحسب المواقع ومن يوم الي يوم وما لاشك فيه أن حسابها يقتضي معرفة عرض الموقع الجغرافي، وحركة الشمس في البروج وأحوال الشفق الأساسية. وفوق ذلك فإن اتجاه المسلمين الي الكعبة يومياً في صلواتهم الخمس يستلزم معرفتهم بسمت القبلة. كما أن رؤية مطالع الشهور الهجرية القمرية ومواقيت الصوم وأحكام الشريعة وصلاة الكسوف وصلاة الخسوف مما يستلزم معرفة ببعض شروط ومسائل الفلك عند عامة المسلمين فما بالنا بخاصتهم وعلمائهم.

وللفلك عند العرب والمسلمين أسماء كثيرة دالة عليه وتترادف عندهم في الدلالة علي معناه أو تعريفه. من ذلك مثلاً : (علم النجوم) و(علم صناعة النجوم) و(علم التنجيم) و(علم أحكام النجوم) و(علم الهيئة) و(علم هيئة الأفلاك) و(علم هيئة العالم)^(١).

ونلاحظ أن جل تعريفات علم الفلك لدي المسلمين تدور حول كونه علماً يبحث فيه عن ظواهر الأجرام السماوية ونواميس حركاتها المرئية والحقيقية ومقاديرها وأبعادها وخاصيتها الطبيعية.^(٢)

(١) أنظر نلليبنو: علم الفلك وتاريخه عند العرب ص ١٩.

(٢) ن.م ص ١٩.

فيذهب المسعودي مثلاً إلي أن "صناعة التنجيم التي هي جزء من أجزاء الرياضيات وتسمى باليونانية الأسطرونوميا تنقسم قسمة أولية علي قسمين أحدهما العلم بهيئة الأفلاك وتراكيبها ونصبها وتأليفها، والثاني العلم بما يتأثر عن الفلك" (١).

وإلي مثل ذلك يذهب إخوان الصفا في رسائلهم حيث يذهبون إلي أن الفلك هو علم "معرفة تركيب الأفلاك وكمية الكواكب وأقسام البروج وأبعادها وعظمتها وحركاتها وما يتبعها من هذا الفن" (٢).

ويذكر ابن خلدون أن علم الفلك "علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتغيرة، ويستدل من تلك الحركات علي أشكال وأوضاع للأفلاك لزمت عنها لهذه الحركات المحسوسة بطرق هندسية. وهذه الهيئة صناعة شريفة، وليست علي ما يفهم في المشهور أنها تعطي صورة السموات وترتيب الأفلاك والكواكب بالحقيقة، بل إنما تعطي أن هذه الصورة والهيئات للأفلاك لزمت عن هذه الحركات، وأنت تعلم أنه لا يبعد أن يكون الشيء الواحد لازماً لمختلفين، وإن قلنا إن الحركات لازمة فهو أحد أركان التعاليم ومن فروعه علم الأزياج وهي صناعة حسابية علي قوانين عديدة فيما يخص كل كوكب من طريق حركته وما أدي إليه برهان الهيئة في وضعه من سرعة وبطء واستقامة ورجوع وغير ذلك، يعرف به مواضع الكواكب في أفلاكها لأي وقت فرض من قبل حسابان حركاتها علي تلك القوانين المستخرجة من كتب الهيئة. ولهذه الصناعة قوانين في

(١) المسعودي : التنبيه ص ١٣.

(٢) إخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا (الرسالة الثالثة ٥٦/١).

معرفة الشهور والأيام، والتواريخ الماضية، وأصول متقنة مرتبة تسهيلاً علي المتعلمين وتسمى بالأزياج^(١).

وأخيراً يذهب طاش كبري زادة إلي أن علم الفلك "علم يعرف منه أحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية وأشكالها وأوضاعها ومقاديرها وأبعادها"^(٢).

ونستدل من كل تلك النماذج من تعريف الفلك عند المسلمين علي أنه كان علماً بالمعني الحقيقي للعلم. فلقد سبق العلماء المسلمون في مجال علم الفلك إلي تبني نزعة الروح العلمية بمعناها الصحيح^(٣). فلقد أصبح ذلك العلم لدي المسلمين علماً له هدف وغاية يسعى إلي تحقيقها، وله موضوع محدد يبحث فيه، كما يسعى إلي استنباط نتائج جديدة كانت مجهولة من قبل لقد أصبح الفلك عند المسلمين إذن علماً مستقلاً بعد أن كان أقرب إلي الخرافات والتنجيم، والفرق شاسع بين الفلك والتنجيم، إنه الفرق بين العلم والخرافة.

فلقد أبطل العرب المسلمون صناعة التنجيم المبنية علي الوهم والمصادفة واستبدلوا بها علماً يركز علي الحقائق المبنية علي الرصد والملاحظة والاختبار.

(١) ابن خلدون : المقدمة ٣/ ١١٠٠.

(٢) طاش كبري زادة : مصباح السعادة ١١٢/ ١.

(3) Faurastié : Les Conditions de L' Esprit Scientifique P.12

(٤) نلليو : علم الفلك عند العرب ص ٢٠-٢٢.

ويذكر نللينو أن علم الفلك بصفة عامة ينقسم إلى خمسة أقسام علي النحو التالي^(١):

القسم الأول : ويسمى (علم الهيئة الكروي) Astronomie Sphérique وهو الاستقصاء فيما يظهر عند رصد السماء من حركات الكواكب وأوضاعها بعضها لبعض أو بالنسبة إلى دوائر ونقط مفروضة في الكرة السماوية. فيشمل هذا القسم علي قوانين الحركات المرئية اليومية والسنوية للكواكب واستخدامها لتقدير الزمن وتعيين المواضع السماوية والأرضية ثم علي قواعد تقدم الاعتدالين وتمايل محور الأرض واختلافات المنظر وانكسار الجو وانحراف الضوء.

وهذا القسم مبني خصوصاً علي حساب المثلثات الكروية وله علاقات بالجغرافيا الرياضية.

القسم الثاني: علم الهيئة النظري Astronomie Théorétique وهو الذي يستخرج من الحركات المرئية الحركات الحقيقية في فضاء السماء ويعلم كيفية تقويم مواضع الأجرام السماوية والكسوفات الشمسية والخسوف القمرية والاتصالات واستتار بعض الكواكب لبعض تقوياً محكماً لأي وقت مستقبل نريد، وغرضه تعيين أفلاك الكواكب السيارة وذوات الأذنان حول الشمس وأفلاك الأقمار حول سياراتها وأفلاك النجوم المزدوجة.

(١) نللينو : علم الفلك عند العرب ص ٢٠-٢٢.

القسم الثالث: وهو علم الميكانيكا الفلكية *Mécanique Céleste* ويبحث فيه من عِلل الحركات الحقيقية وعن القوانين الجاذبة والطاردة عن المركز اللتين تؤثر بهما الأجرام الفلكية بعضها في بعض. أو بمعنى آخر يبحث في هذا القسم عن قوانين الحركة وتطبيقها علي حركات الكواكب. فمباحثه إذن هي قوانين الحركة وتأثير الثقل والجذب العام والاضطرابات الحادثة في أشكال أفلاك السيارات وذوات الأذنان بسبب تجاذب الأجرام الفلكية ثم شكل الأرض والسيارات الأخرى وقدر الثقل علي سطوحها وعلة تغيير مواضع محاور دورانها.

القسم الرابع: علم طبيعة الأجرام الفلكية *Astronomie Physique* وموضوع هذا القسم معرفة التركيب الطبيعي والكيمائي للأجرام الفلكية.

القسم الخامس: علم الهيئة العملي *Astronomie Pratique* ويتفرع هذا القسم من علم الهيئة أو الفلك إلي فرعين، ففرع منه رسدي يشتمل علي نظرية الآلات الرصدية وكيفية الأرصاد وقياس الزمن. وفرعه الآخر حسابي يعلم طرائق حساب الزيجات والتقويم وغير ذلك. ويسمي الفيلسوف الأندلسي الشهير ابن رشد ذلك الجزء الرصدي من هذا القسم باسم (صناعة النجوم التجريبية)، بينما يسمي سائر أجزاء علم الهيئة باسم (صناعة النجوم التعاليمية) أي القائمة علي التعاليم وهي الرياضيات^(١).

ولقد عرف المسلمون كل تلك الأقسام التي تفرع عليها علم الهيئة أو الفلك، ولاينقص من قدرهم العلمي شئ لما تم اكتشافه بعد ذلك من

(١) أنظر ابن رشد : كتاب ما بعد الطبيعة ص ٦٥ ، ص ٨٣.

مستحدثات أو تم الاصطلاح عليه من مسميات عصرية ومصطلحات جديدة طالما أن المضمون العلمي - في الغالب - واحد.

ومما لا شك فيه أن للترجمة من اليونانية إلى العربية عبر السريانية أثراً كبيراً ومهما في حشد رصيد من التراث الفلكي لدى اليونانيين أصحاب الحضارة القديمة والعبقرية في الفلسفة والعلم. وإذا كان هناك تراث علمي لشعوب أخرى كالهنود مثلاً قد انتقل إلى البيئة الإسلامية، إلا أن التراث اليوناني ظل النموذج الأسمى في هذا الصدد، وظلت العقلية اليونانية هي العقلية المثلى التي كان ينظر إليها باحترام وانبهار كبيرين.

ولعل أبا إسحاق الفزاري وأوائل الفلكيين المسلمين كان حظهم من ذلك التأثير قليلاً حيث ازدهرت الترجمة من بعدهم خاصة في زمن الرشيد والمأمون، إلا أن هؤلاء العلماء الفلكيين الأوائل قد أدركوا أول عصر ازدهار الترجمة التي قمض عنها معرفتهم بتراث غيرهم وحضارات الأمم السابقة خاصة الهنود واليونانيين.

والذي يمكن أن نخلص إليه في هذا الصدد هو أن العصر العباسي الذي هو في الحقيقة عصر الحضارة الإسلامية الزاهر - خاصة في أوائله - يعتبر عصر ازدهار علم الفلك في العالم الإسلامي وذلك بفضل تشجيع الخلفاء العباسيين للفلك والمشتغلين به. وكيف لا ينهض علم كهذا وتلمع فيه أسماء بالإضافة إلى الفزاري كثابت بن قرة والبتاني والبزجاني وابن يونس المصري والصاغاني والكوهي وابن الأفلح والمجريطي والبيروني والطوسي وغيرهم^(١). أقول كيف لا تلمع أسماء كهذه والمناخ مهيئ

لازدهار علم الفلك من تشجيع للحكام ورعايتهم للعلماء، وتوهج الرغبة في المعرفة وتلمس أسرار الكون، ووجود وصيد تراثي في الفلك عن الشعوب والحضارات السابقة؟

في ظل ظروف كالتى ذكرت ينبغي أن يبرع المسلمون في الفلك، ومن الطبيعي أن يزدهر علم الفلك علي أيدي المسلمين. ومن الطبيعي أيضاً - فيما يذكر جورج سارتون - أن تكون البحوث والاكتشافات التى قام بها العلماء العرب والمسلمون من الأهمية والفائدة ما اعتبر تمهيداً حقيقياً لتلك النهضة الفلكية الكبرى التى ازدهرت في العصر الحديث علي يد علماء غربيين أمثال كبلر وكوبرنيك^(٢).

(١) أنظر ، قنري طوقان : تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ص ١١٣.

(٢) جورج سارتون: المدخل إلى تاريخ العلم

وانظر أيضاً؛ هونكة: شمس العرب تسطع علي الغرب ص ١٣٤.

إنجازات الفزاري علي علم الفلك

ترجع القيمة الفلكية والأهمية العلمية لأبي إسحاق الفزاري لكونه يعد من أوائل علماء الفلك الذين مهدوا الطريق لغيرهم، ووضعوا الأسس العلمية والركائز المنهجية التي سهّلت لكل من جاء بعدهم أن يلج مجال الفلك وهو أكثر ثقة في نتائجه. وإذا كانت البيثة كلها في أواخر القرن الثاني الهجري وصدر القرن الثالث - كما سبقت الإشارة - تتزع منزعاً فلكياً إلا أن ذلك لم يحل دون وجود تميز أو تفرد علميين. وذلك التميز أو التفرد ينطبق علي أبي إسحاق الفزاري الذي برز في عصر الاهتمام بالفلك. وجدير بالذكر أن التميز أو التفرد عندما يكون في عصر ازدهار وانتشار علم من علوم، أو فن من الفنون، أو نوع من الآداب، فإن ذلك يعد أكثر أهمية وأظهر أثراً.

ونحاول فيما يلي أن نستجلي مظاهر ذلك التميز الفزاري في علم الفلك هو ما ارتضيت أن أطلق عليه اسم (الإنجازات) خاصة ما كان متعلقاً بجهوده الخاصة في هذا الصدد.

أولوية الفزاري في الأخذ بالمنهج العلمي:

إذا كانت هناك ظروف علمية وادت بعض علماء الفلك الذين عاصروا الفزاري في منتصف القرن الثاني الهجري، إلا أن تلك الظروف وحدها لم تكن لتضع علماء فلكيين متميزين.

ولقد سبق أبو إسحاق الفزاري غيره من علماء الفلك سواء الذين عاصروه أو من جاءوا بعده بطبيعة الحال إلي الأخذ بالمنهج العلمي الصحيح الذي عرفته أوروبا بعد ذلك بعدة قرون والقائم علي عناصر

التجريب من فروض ومشاهدات وملاحظات واستنتاجات وتجارب. فلقد قامت رؤيته أو نظريته الفلكية بناء علي عدة افتراضات دارت في ذهنه حول بعض الظواهر الفلكية مثل مدي تسطّيح الأرض أو كورتها ودراسة بعض الكواكب والنجوم ومدي تأثيرها في بعضها^(١). والذي نستقرؤه من طريقة عرض آرائه الفلكية من خلال المصادر التاريخية أن أبا إسحاق الفزاري كان يصطنع الافتراضات العلمية التي هي جملة تساؤلات مطروحة تلزم عنها جملة خواطر ترد علي ذهنه كمحاولة منه لإيجاد بعض التفسيرات المقنعة التي يرتضيها ويظمنن إليها.

ثم كان يقوم بالملاحظات والمشاهدات الدقيقة سواء بالعين المجردة أو بواسطة بعض الآلات التي استحدثها في هذا المجال كما سنوضح بعد قليل.

وكانت للفزاري قياساته الدقيقة - في ضوء مقاييس عصره - والتي أسس بناء عليها حقائق فلكية سار علي هديها اللاحقون خاصة فيما يتعلق بوصف هيئات النجوم وتقدير حركاتها وهكذا كان الفزاري ذا اتجاه علمي محسوب وخطوات منهجية محددة.

وتجدر الإشارة هنا إلي أنه ليس معني قولنا إن الفزاري سلك المنهج العلمي بصدد دراساته وبحوثه الفلكية أنه هو الذي اكتشف أبعاد ذلك المنهج، ولكن فتح المجال العلمي من خلاله لكل من جاء بعده من

(١) أنظر: المسعودي: مروج الذهب ٢٩٠/٨، وكذلك البيروني: القانون المسعودي

الفلكيين. إنها الرؤية العلمية الواضحة التي تستند علي الحقائق وتستبعد الخرافات والأباطيل.

وكان للفزاري فضل كبير علي علم الفلك بصفة عامة حيث شارك في جعله علماً رياضياً مستنداً إلي أعمال الأرصاد، وعلي الأصول الحسابية والهندسية لتعليل الظواهر الفلكية والكونية، وكان هدفه من ذلك امتحان الأرصادات القديمة التي قام بها السابقون من الأمم الآخري كالهنود والفرس واليونان، ومقارنتها بنتائج أرصاده التي قام بها بنفسه.

وقد أعطي الفزاري دراسة مفصلة عن الكواكب وأحجامها عندما تكون فوق الرأس تماماً أو بعيدة، كما عرف الكثير عن الأرض وكرويتها وحركتها حول الشمس. كل ذلك يقطع بالدور الرائد الذي قام به أبو إسحاق الفزاري والإضافات المتميزة التي جعلته أحد رواد علم الفلك عند المسلمين إن لم يكن هو الرائد الأول علي وجه الحقيقة.

مساهمة الفزاري في تأسيس علم الفلك في العالم الإسلامي :

يعد أبو إسحاق الفزاري أحد أولئك العلماء الأوائل الذين نقلوا الفلك من مجرد (صناعة للتجنييم) ومطالعة الخظوظ والتفاؤل والتشاؤم إلي كونه علماً له كيانه المستقبل من حيث المنهج والموضوع والنتائج وتلك هي غاية كل علم.

ومن بين وسائل الفزاري من أجل إنشاء علم فلك له ملامح منهجية واضحة قيامه بالاطلاع المتفحص لكتاب (المجسطي) لبطليموس، وهو الذي تقصّي فيه صاحبه علم الهيئة من وجوه ودل علي العلل والأسباب العارضة فيه بالبرهان الهندسي والعددي الذي لاتدفع صحته^(١). وتعني

كلمة (المجسطي) باللغة اليونانية القديمة معني الترتيب الحسابي^(٢). ولقد كان كتاب (المجسطي) بحق مرجعاً أساسياً لعلم الفلك القديم ومتضمناً لأهم نظرياته. وكان العلماء الفلكيون حتي تلك الفترة الزمنية التي عاشها الفزاري يقاس علمهم في ضوء كتاب (المجسطي) الذي يتضمن نظرية بطليموس الفلكية. فلقد أراد بطليموس أن يصف حركات النجوم والكواكب وصفاً يسمح بالمعرفة الدقيقة لمدارات تلك الأفلاك، والتنبؤ بأوضاعها في أي وقت في المستقبل، وكان يتصور مدار أي نجم أو كوكب حول الأرض مداراً دائرياً^(٣).

وبالرغم من إستيعاب الفزاري لكتاب المجسطي وتفهم آراء بطليموس الفلكية التي كان يُنظر إليها آنذاك نظرة احترام وإجلال، إلا أن الفزاري كان أول علماء الفلك المسلمين الذين عارضوا آراء بطليموس وأوضحوا عدم دقتها فيما قامت عليه من فروض^(٤).

فلقد سبق الفزاري ومن جاءوا بعده من علماء الفلك المسلمين إلي مخالفة تلك النظرية اليونانية الشهيرة التي أخذت الأبواب وكانت أمثل الأعلي لعلماء الفلك طيلة عدة قرون. حيث "إن الشمس إذا غابت في

(١) انظر: نللينو: علم الفلك وتاريخه عند العرب ص ٢١٥.

(٢) انظر، البيروني: القانون المسعودي ٢٥/١، وكذلك سارتون: العلم القديم والمدنية الحديثة ص ٩٦، وأيضاً حاجي خليفة : كشف الطنون ٢/ ٣٨٠.

(٣) أنظر: نللينو: علم الفلك وتاريخه عند العرب ص ٢٦٧، وكذلك

Hull. P: History and Philosophy of Science P. 75.

(٤) أنظر، البيروني: الآثار الباقية عن القرون الخالية ص ٩ وما بعدها.

أقصى الصين، كان طلوعها علي الجزائر العامرة في بحر أوقيانوس الغربي، وإذا غابت في هذه الجزائر كان طلوعها في أقصى الصين، وذلك نصف دائرة الأرض^(١).

وفي مجال تأسيسه لعلم الفلك في العالم الإسلامي قام الفزاري بترجمة مصدر رئيسي لعلم الفلك عند الهنود وهو كتاب (السند هند) بتكليف من الخليفة أبي جعفر المنصور فلقد استفاد الفزاري أيضاً من الاطلاع علي تراث الهند في الفلك أثناء ترجمته لتلك الموسوعة الفلكية الهندية وتجنب من خلالها الأخطاء الفلكية التي وقع فيها الهنود فاستقام الأمر لقيام علم فلك متطور لدي المسلمين.

وهذا الكتاب الذي قام الفزاري بترجمته والإفادة مما جاء به أخذاً أو تركاً، يعرف في الأصل باسم (السد هانتا) وقام بوضعه العالم الفلكي الهندي (براهماجوتا) وقد قام الفزاري بتحريف الاسم إلي (السند هند) الذي شاع بين العرب والمسلمين بعد ذلك علي هذه التسمية الفزارية^(٢).

وفي عصر الفزاري تم التوصل إلي اصطلاح نحو ١٦٠ لفظاً أو مصطلحاً فلكياً ظلت عنواناً علي ازدهار تلك الحقبة الزمنية التي ترأسها الفزاري. ولتنقل تلك المصطلحات الفلكية بدلولاتها العربية إلي الثقافات واللغات الأوروبية المختلفة خاصة اللغة الانجليزية لغة العلم والثقافة الأوسع انتشاراً في العالم.

(١) المسعودي: مروج الذهب ٣٧/٤ وما بعدها.

(٢) أنظر: نللينو: علم الفلك عند العرب ص ١٦٢.

ومن بين تلك المصطلحات علي سبيل المثال لا الحصر:

- منكب الجوزاء. Betel Geuse.

- الجنب لمرقق الشرباً Algenib

- الغول. Algol.

- الغراب Algorab

- سرطان الطرف Al-Terf

- فم الحوت. Famul - Hout.

- العقرب Acrab

- النسر الطائر Altair

- قرن الثور Tauri

- ذنب الجدي Deneb El-Gedi

- ذنب العقاب Deneb El-Okab

- رأس الأسد. Ras Al-Asad.

الفزاري صاحب أول أسطرلاب للقياس الفلكي:

كما سبقت الإشارة إن الفلك قد أصبح علي يد أبي إسحاق الفزاري علماً قائماً علي المشاهدات والملاحظات الدقيقة. ولم يكن لبتائي له أن يتوصل إلي تلك المشاهدات ومن ثم القياسات الدقيقة إلا باستخدام الآلات والأجهزة العلمية التي تعتبر جزءاً مكملاً للتصورات الفلكية التي يبتناها.

وقد استخدم الفزاري كثيراً من الآلات التي أضافها بنفسه لضمان المزيد من الدقة في قياساته وحساباته الفلكية مثل (البينة) التي هي جسم مستوي يعرف به الميل الكلي وأبعاد الكواكب وعرض البلاد، و(ذات السمة والارتفاع) وهي عبارة عن نصف حلقة قطرها سطح من سطوح اسطوانة متميزة السطوح يعلم بها الست أو الجهة وارتفاعها.

غير أن أهم ما توصل إليه الفزاري إلي اكتشافه من أجهزة أو آلات فلكية هو (الاسطرلاب) والاسطرلاب اختراع فزاري خالص أفاد به الفلكيون من بعده ، وألف في ذلك كتاباً (في الاسطرلاب المسطح).

وتطلق كلمة الاسطرلاب علي عدة آلات فلكية تنحصر في ثلاثة أنواع رئيسية بحسب ما إذا كانت تمثل مسقط الكرة السماوية علي سطح مستوي، أو مسقط هذا المسقط علي خط مستقيم، أو الكرة ذاتها بلا أي مسقط ما. والاسطرلاب آلة فلكية تمثل قبة السماء وقسمت إلي أقسام تقاس بها النجوم ويوضح عليها حركة الشمس والكواكب^(١).

(١) أنظر: دائرة المعارف الإسلامية ج ٢/ ١١٦ مادة (اسطرلاب) بقلم نلليز، وكذلك حاجي خليفة: كشف الطنون عن أسامي الكتب والفنون ١٣٦/١، وأيضاً الخوارزمي: مفاتيح العلوم : ص ١٣٥ وما بعدها.

الفزاري صاحب (زيج) مشهور:

من أهم إنجازات الفزاري في علم الفلك أن له (زيجاً) مشهوراً باسمه (زيج الفزاري) وهو ما نقله عنه ابن القنطي باسم (كتاب الزيغ علي سني العرب^(١)). والزيغ عبارة عن جدول يحتوي كل ما يخص الكواكب من سرعة وبطء واستقامة وسائر الخصائص التي ينبغي معرفتها للتعرف علي مواضع الكواكب في أفلاكها في أي وقت ويأتي زيغ الفزاري أو جدولته أو تصنيفه الفلكي استقراء للكواكب في حركتها وتسجيل نتائج ذلك الاستقراء في هذا الزيغ الفزاري.

ويذكر نلليو أن أبا إسحاق الفزاري قد علم في زيجه تحويل سني كلب أو مهايك إلي سنين هلالية وحساب أوساط الكواكب بالتاريخ العربي، وذلك لأن سنين الأدوار الهندية سنون نجومية. والسنة النجومية في أصل (السند هند) كان مقدارها ثلاثمائة وخمسة وستين يوماً وست ساعات واثنتا عشرة دقيقة وتسع ثوان.^(٢)

(١) أنظر ابن القنطي : عيون الأثباء ٣٩/٢.

(٢) أنظر، نلليو : علم الفلك عند العرب ص ١٦٢-١٦٣.

أهم المراجع

أولاً- أهم المراجع العربية:

١- البيروني، أبو الريحان : القانون المسعودي ج١ طبعة حيدر أباد الدكن ١٩٥٤.

٢- البيروني: الآثار الباقية عن القرون الخالية طبعة ليبزج ١٩٢٣.

٣- خليفة، حاجي: كشف الظنون عن آسامي الكتب والفنون - استانبول ١٣٦٠هـ.

٤- الخوارزمي : مفاتيح العلوم - القاهرة ١٣٤٢هـ.

٥- دائرة المعارف الإسلامية - مجلد (٢) مادة (اسطولا) بقلم نلليو.

٦- روم، لاندو: الإسلام والعرب ترجمة منير البعلبكي - بيروت ١٩٦٢.

٧- سارتون، جورج : العلم القديم والمدنية الحديثة ترجمة د. عبد الحميد صبرة - القاهرة ١٩٦٠.

٨- طوقان، قدري: تراث العرب العلمي في الرياضات والفلك - القاهرة ١٩٦٣.

٩- الغراوي، عباس: تاريخ علم الفلك في العراق بغداد ١٩٥٨.

١٠- متز، آدم : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة - القاهرة ١٩٤٧.

١١- المسعودي، أبو الحسن: مروج الذهب ومعادن الجوهر جزء تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - القاهرة.

١٢- ميللي، ألدو: العلم عند العرب ترجمة عبد الحليم النجار ومحمد يوسف موسي - القاهرة ١٩٦٢.

١٣- نلليو، كاولو ألفونسو: علم الفلك - تاريخه عند العرب في القرون

الوسطي - روما ١٩١١.

١٤- هونكة، زيجريد: شمس العرب، مطبع علي الغرب ترجمة فاروق

بيضون وكمال الدسوقي بيروت ١٩٦٤.

ثانياً - المراجع الأجنبية:

- 1- Dreyer, J.L: A History of Astronomy From Thales to kepler - cambridge 1933.
- 2- Fourastié, J ; Les Conditions de l' Esprit Scientifique. Paris 1966
- 3- Hull, P. H. : History and Philosophy of Science. London 1965.

الباب الرابع

علماء المغرب الإسلامي ودورهم الحضاري
في مجال العلم

يبنى الدور العربى فى مجال العلوم المختلفة رائداً وواضعا
 'الاصول والأسس للعلماء فى شتى فروع المعرفة الانسانية • وكأنت
 الدولة الاسلامية فى المشرق أو المغرب راعية لمسيرة العلم ونهضتها
 ومظلة تحت ظلها العلماء والباحثين • ونحاول فى هذه الدراسة
 أن نلقى الضوء على ذلك الدور الايجابى البارز الذى قام به علماء
 المغرب الاسلامى ، وسطروا من خلاله اسماءهم فى سجل التاريخ
 والحضارة •

والحقيقة أن الحضارة الاسلامية فى الأندلس كانت — ومازالت
 — شاهداً على ذلك الانسان العربى الذى غزى بعقله وروحه تلك
 البقعة من العالم قبل أن يغزوها بسلاحه وقوته • والدليل على
 صحة هذه القضية هو أن آثار تلك الحضارة مازالت ماثلة وقائمة
 فى اسبانيا وغيرها من الحدود الملامقة لها وان تغيرت الشعوب
 واللغات والعقائد ، بينما لا يستطيع غاز لمجرد الغزو أو الفتح
 العسكرى أن يستبقى تلك المظاهر الحضارية •

ولعلنى أميل هنا الى اعتبار الحضارات محصلة الفكر والروح
 والقلم وليست محصلة الغزوات والمواقع الحربية مهما بلغ حجمها
 ومهما كان شرفها • والحضارة الاسلامية فى المغرب الاسلامى كانت
 نتاجاً لتضافر جهود العقل والقلب معا •

واذا كان ثمة نهضة علمية شهدتها الأندلس فذلك جزء من
 كل ، حيث أن الحضارة دليل على ازدهار ليس فى مجال العلم
 فقط وإنما فى سائر مجالات المعرفة والثقافة والفكر • وينبغى

التسليم منذ البداية بأن الدين الاسلامى واحد ، والحضاره التى نشأت فى رحابه واحده صنعتها أمة واحدة وان تباعدت بينها المسافات • وليس أدل على ذلك من تماثل السمات الحضارية للشعب العربى فى المشرق والمغرب على السواء •

وفى هذه الدراسة التى بين أيدينا أقوم بتناول الخلفية التاريخية والحضارية فى البيئة العربية بصفة عامة والمغرب الاسلامى بصفة خاصة ، حتى تكون بمثابة الجذور والأصول التى تنتمى اليها تلك الوثائق العلمية الرائدة لدى علماء المغرب الاسلامى • بعد ذلك نوضح قيمة المنهج بالنسبة للعلم وكيف تختلف العلوم باختلاف موضوعاتها ومناهجها • ونختتم هذه الدراسة ببيان نماذج من تلك العلوم التى سجلت من خلال تاريخها قيمة كبرى لعلماء المغرب الاسلامى ، فى العلوم الطبيعية كالطب والصيدلة والعلوم الرياضية كالرياضيات والفلك ، والعلوم الانسانية كالتاريخ والجغرافيا •

خلفية تاريخية وحضارية :

قبل الحديث عن علماء المغرب الاسلامى ودورهم الحضارى الرائد فى مجال العلم يجدر بنا أن نعرض لخلفية ذلك الدور الرائد فى البيئة العربية بصفة عامة وفى الاندلس بصفة خاصة • والحق أن المجال الذى نكتب فيه اختلفت الآراء حوله ، غالبعض يروق له أن يسمى تلك الدراسات بالتراث الاسلامى ، والبعض الاخر يفضل تسميتها بتاريخ العلوم عند العرب • وأميل فى رأى الى وجهة النظر الثانية لسببين :

(١) أن دراسة التراث الاسلامى أعم وأشمل حيث تعرض لكل ما خلقه المسلمون الأسبقون من تراث فكرى ومادى • وهذه الدراسة أو قل التسمية لا تنسحب على دراسة العلم على وجه التخصيص •

(ب) ان (تاريخ العلم) فرع معترف به من فروع البحث الاكاديمى حيث أن ذلك الفرع يتناول مسيرة العلم فى تطوره واستمراره • واذا كان ثمة تاريخ عام للعلم فلا غرابة من أن يكون هناك تاريخ يخص علوم العرب ويتناول مناهج علمائهم •

ويذكر ألدوميللى أن العلم العربى هو ذلك العلم الذى ظهر من القرن الثامن الميلادى الى القرن الثالث عشر الميلادى فى تلك البلدان التى سادها الاسلام (١) •

كما أن كلمة (العرب) تطلق على جميع الامم والشعوب القاطنة فى الممالك الاسلامية الممتدة والمستخدمه للغة العربية فى أكثر تأليفها العلمية • ومن ثم يدخل فى تسمية العرب الفرس والهنود والترك والسوريون والمصريون والبربر والأندلسيون ، وهكذا كل المشتركين فى لغة كتب العلم (اللغة العربية) وفى كونهم تبعة الدول الاسلامية (٢) •

ويقرر كارلو نلليو أن المؤرخين اصطالحوا على تسمية تاريخ العلوم عند العرب أكثر من اصطلاحهم على تسمية تاريخ العلوم عند المسلمين • وذلك — فيما يرى نلليو — لسببين :

الاول : ان لفظ المسلمين يخرج النصارى والاسرائيليين والصابئة وأصحاب ديانات أخرى ممن لهم نصيب غير يسير فى العلوم والتصانيف العربية وخصوصا فيما يتعلق بالرياضيات والهيئة (علم الفلك) والطب والفلسفة •

الثانى : ان لفظ المسلمين يستلزم البحث أيضا عما صنفه وكتبه أهل الاسلام بلغات أخرى غير العربية كالفارسية والتركية

وغيرها ، وذلك أمر غير يسير فضلا عن كونه خارجا عن موضوعنا (٢) .

فكان الاصطلاح (عربى) اذن نسبة الى لغة الكتب أو لغة العلم والعلماء وهى اللغة العربية ولم ينتسب الى الامة التى هى اسلامية .

واذا ما أردنا أن نوسع من دائرة الخلفية الحضارية التى مهدت لنبوغ المغرب الاسلامى فى العلم ، فأننا نعود الى الجذور العميقة للدين الاسلامى نفسه . فالدين الاسلامى يتضمن من بين ما يدعو اليه ، الدعوة الى العلم وتقدير العلماء . فالقرآن الكريم يقرر ذلك من خلال العديد من آياته مثل « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (الزمر : ٩) ، « يرفع الله

وفى السنة النبوية المطهرة : « غدوة فى طلب العلم أحب الى الله من مائة غزوة » . ولقد كانت تلك الدعوة النابعة من الدين دستورا لكل المسلمين فى تقييم العلم والعلماء . ونلاحظ أنه قبيل انتشار المدارس كانت حلقات العلم تعقد فى أمكنة مختلفة كالمساجد وقصور الخلفاء والامراء ومنازل العلماء والمكتبات .

والمعروف أن الذين كانوا يعرفون القراءة والكتابة من المسلمين الاوائل قليلون . وقد استخدمهم الرسول كلهم او جلهم للكتابة بين يديه . وكذلك اضطلع الذميون من أصحاب الديانات الاخرى بمهمة تعليم القراءة والكتابة للراغبين فى تعلمها .

وعرف المسلمون أهمية كتب التراجم ذات التنظيم الدقيق ، والتى تمثل جانبا غنيا فى الحياة العلمية الاسلامية . وكان تصنيف

تلك الكتب يقوم على عدة معايير ، فتارة تكون مصنفة وفقا لتخصص العلماء ومهنتهم حيث كانت للأطباء تراجمهم الحاملة ، وللأدباء والاعيان معاجمهم ومصنفاتهم ، وللشعراء والعلماء والمفهاء طبقاتهم وسيرهم • ويكون التصنيف تارة أخرى وفقا للفترات الزمنية والأجيال مثل كتاب (الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة) و (الضوء اللامع فى أعيان القرن التاسع) و (الكواكب السائرة فى تراجم علماء المائة العاترة) و (خلاصة الاثر فى تراجم علماء القرن الحادى عشر) و (سلك الدرر فى أعيان القرن الثامن عشر) وغيرها •

وتارة ثالثة تضم تلك المصنفات هذين الميارين معا كما هو فى بعض الكتب مثل (وفيات الاعيان) لابن خلكان ، و (أخبار الحكماء) للقفطى ، و (عيون الانباء) لابن أبى أصيبعة وغيرها الكثير ، وكانت كلها تتضمن إشارات قيمة الى الجماعات العلمية والادبية فى تلك العصور •

ومن ناحية أخرى كان الخلفاء المسلمون يشاركون — بل كانوا نقطة البدء — فى تلك النهضة العلمية الزاهرة التى شهدتها حضارة الاسلام ابان اوجها • وكان الخلفاء يعتبرون أنفسهم حماة للعلم والعلماء • أما قصورهم فبالقدر الذى كانت فيهم دارا للحكم وإدارة البلاد ، كانت أيضا مركز انشعاع للعلم والثقافة ، ومثابة يلتقى فيها العلماء والادباء •

وإذا كان الخلفاء والوزراء المسلمون كلهم يوجهون اهتمامهم فى كثير منه الى العلم والعلماء ، فان هناك خمسة يوضعون على القمة فى تاريخ العلم عند العرب وذلك من حيث قيادة الحركة العلمية فى العصر الاسلامى الزاهر ، وأولئك هم المأمون ونظام

الملك ونور الدين زنكى والحاكم بأمر الله صلاح الدين الايوبى .
وقد ارتبطت هذه الاسماء ارتباطا وثيقا بالعلم ، وكان لكل منهم
أثره الضخم فى تاريخ الحركة العلمية الاسلامية . ولكن هناك من
يعتبر بحق ان جميع الحركات الثقافية والعلمية فى البلاد الاسلامية
منذ عهد المأمون انما هى فروع للاصول التى أنبتتها هذا الخليفة
العظيم (١) .

فلقد كانت رعاية المأمون لبيت الحكمة ببغداد عظيمة من حيث
كثرة ما أنفق عليه من مال ، ومما لا شك فيه أن العلم فى حاجة
دائمة الى سند مادى يدعم مسيرته ويضمن استمراره . وغنى
عن البيان ذلك الدور الايجابى وتلك الدفعة الناهضة التى أعطاها
المأمون لحركة الترجمة ونقل التراث الخارجى الى علماء المسلمين
ومفكرهم . وكذلك كان نور الدين زنكى فى سوريا راعيا للعلم ،
ومشرفا على نهضته ، وحاميا لها حتى أسلمها الى خلفه صلاح
الدين بعد أن تلقاها ورعاها من سلفه العظيم نظام الملك . ولقد
رعى صلاح الدين ذلك الغرس فى مصر ، فحفظ التراث العلمى
من غوغاء التتار ، وأنشأ المدارس ودور العلم . وكان كرمه
وسخاؤه داعيا لاجتذاب العلماء والطلاب . والمعروف أن مصر
كانت من حيث جغرافيا العلم والثقافة — اذا جاز هذا التعبير —
فى منتصف المسافة تقريبا بين العراق وخراسان من جهة وبلاد
شمال افريقيا والاندلس من جهة أخرى .

أما نظام الملك فهو الذى أنشأ المدارس النظامية وتوسع فى
بنائها فى المدن والقرى على السواء . كما أمدها بالكتب ، وعين
لها المدرسين والطلاب والخدم وبذل للجميع العطايا والمنح ، ورتب
لهم الارزاق لينقطعوا للعلم والبحث .

يقول (جيبون) فى معرض حديثه عن حماية المسلمين للعلم فى الشرق والغرب : ان ولاية الاقاليم والوزراء كانوا ينافسون الخلفاء فى مقام العلم والعلماء ، وبسط اليد فى الانفاق على اقامة بيوت العلم ومساعدة الفقراء على طلبه • وكان من أثر ذلك أن ذوق العلم ووجدان اللذة فى تحصيله قد انتشر فى نفوس الناس من سمرقند وبخارى الى فاس وقرطبة •

ولقد انفق وزير واحد لاهد السلاطين وهو نظام الملك مائتى ألف دينار على بناء مدرسة فى بغداد ، وجعل لها من الربيع الذى يصرف على شئونها خمسة عشر دينار فى السنة • وكان الذين يغذون بالمعارف فيها ستة آلاف تلميذ فيهم ابن أعظم العظماء فى المملكة ، وابن أفقر الصانع فيها • غير أن الفقير ينفق عليه من الربيع المخصص للمدرسة وابن الغنى يكتفى بمال أبيه •

هكذا كانت الدولة الاسلامية فى المشرق ممثلة فى حكامها ملاذا للعلم والعلماء • فماذا عن شأن المسلمين فى الاندلس بالعلم ورواده ؟

الدولة الاسلامية فى الاندلس راعية العلم والعلماء :

لقد كان عام ٧٥٠م هو الحد الفاصل بين سقوط الدولة الاموية فى دمشق وقيام الدولة العباسية فى بغداد • وكان من بين القليلين الذين هربوا شاب فى العشرين من عمره يدعى عبد الرحمن كان يتمتع بالشجاعة والقدرة على القيادة • ولقد شق عبد الرحمن هذا طريقة الى أسبانيا ، وجاهد حتى وصل الى السلطة كى يحافظ على حكم الامويين ، ذلك الحكم الذى كان قد ضاع فى المشرق (٥) •

ولقد أحدث عبد الرحمن حركة فكرية دفعت قرطبة لتصبح مركزا من مراكز العلم والثقافة فى العالم • (٦) وقد بقى بنو أمية حتى القرن العاشر حين دفعت القلاقل المدنية وحركات العصيان القبلية وعدم الكفاءة السياسية للامراء عموما — حين دفعت كل هذه العوامل بالدولة الاسلامية المنظمة فى أسبانيا الى ان تنقلص وتكتمش على مدينة قرطبة وما يحيط بها (٧) •

ويمثل حكم عبد الرحمن وحكم خليفتيه المباشرين من بعده قمة الحكم الاسلامى فى المغرب • ففى هذه الفترة او فى حوالى القرن العاشر الميلادى تبوأَت عاصمة الامويين مكانها المنسرف كأرفع مدن أوروبا ثقافة (٨) •

وكان (الحكم) الذى أتى من بعد عبد الرحمن الثالث عالما وراعيا للعلم ، وكان يخلع على العلماء منحا سخية ، كما أنه أنشأ سبعة وعشرين مدرسة حرة فى عهده أسست جامعة قرطبة التى اتخذت من الجامع الرئيسى الذى شيده عبد الرحمن الثالث مقرا لها • وكانت هذه الجامعة ذات مكانة رفيعة ومرموقة بين الجامعات العلمية فى العالم •

ولقد سبقت جامعة قرطبة جامعة القرويين فى فاس بمراكش، والازهر فى القاهرة ، والنظامية فى بغداد ، واجتذبت الدارسين مسلمين ومسيحيين من أسبانيا ومن أجزاء أخرى من أوروبا وأفريقيا وآسيا (٩) •

ويذكر الدكتور السيد عبد العزيز سالم ان الحركة العلمية بقرطبة قد ازدهرت ابان العصر الاموى وما تلاه من العصور الاسلامية حتى سقوطها فى أيدي القشتاليين ، حتى غدت بحق

الرياضيات والفلك والطب والصيدلة على نشر نتائج أبحاثهم وكشوفاتهم حتى يفيد منها الناس • وهكذا ظهرت — كما سنوضح فيما يلي — مدرسة أبى مسلمة المجريطى فى الكيمياء والرياضة والفلك ، وظهرت مدرسة أبى القاسم الزهراوى فى الطب ، وأبى الحسن الزهراوى فى الهندسة •

وبفضل هذا التشجيع تمكن قاضيا النصارى بقرطبة وليد بن حيزون وقاسم بن اصبح من ترجمة كتاب ديسقوريدس فى النباتات والمعادن والطب ، وهو الكتاب الذى أهده الامبراطور البيزنطى قسطنطين السابع الى الخليفة عبد الرحمن الناصر (١١) •

هكذا لم يكن الفتح العربى لاسبانيا — كما صور به بعض المؤرخين — مجرد احتلال عسكري صعدت فيه الجيوش الاسلامية الى أقصى الشمال ، ثم هبطت الى الجنوب ، بل كان حدثا حضاريا امتزجت فيه حضارات سابقة كالرومانية والقوطية مع حضارة جديدة لاحقة وهى الحضارة الاسلامية • ونتج عن هذا المزج حضارة أندلسية مزدهرة وصلت الى الفكر الاوروبى المجاور وأثرت فيه • فالفتح العربى لاسبانيا كان ختاماً لدور سابق وبداية لدور اسلامى لاحق تغلغل فى الحياة الاسبانية وترك فيها آثارا عميقة مازلت معالمها واضحة حتى اليوم (١٢) ••

واذا كانت البيئة الحضارية فى بلاد الاندلس بصفة عامة وقرطبة بصفة خاصة قد مهدت لظهور حركة علمية واسعة غطت مجالات العلوم جميعا ، وسمحت بقيام دور رائد فى مجال العلوم ، فان هناك قضية هامة ينبغى الاشارة اليها قبل التعرض لنماذج من تلك النهضة العلمية • فإى متبع لحركة التاريخ فى مسارها — وتاريخ

الفلسفة والعلم بصفة خاصة - يلاحظ أنه لا قطيعة فى مجال التاريخ • وأن عنصر التأثير والتأثر هو طابع الحضارات وسمه التاريخ ، وهذا راجع فى تصورى الى طبيعة انسانية مؤداها حب التقليد والمحاكاة فضلا عن معايشة تجارب الآخرين • وإذا كان ذلك صحيحا على المستوى الفردى فهو فى الوقت نفسه صحيح على مستوى الحضارات والامم •

ولقد سادت منذ فترة طويلة وفى أيامنا هذه نغمة نشاز لا أرى مبررا لها ، تدعى أن نهضة معينة مردها الى جيل بعينه اوجنس بعينه أو أمة بعينها • ومع ما فى هذه النزعة من لجحلف يحق أمة أو جيل فان فيها تزييدا فى نسبة فضل غير مستحق الى أمة أو جيل آخرين • أقول ان الامم جميعا دائنة ومدينة فى تراث الانسانية الخالد ، وكل جيل يسهم بقدر ويقدم اضافة الى ذلك التراث • ومن ثم فليس هناك طرف يعطى فقط وطرف يتلقى فقط ولكن الطرف الذى يعطى يأخذ ، وهو اذ يؤثر يتأثر وهكذا •

ولا ينبغى لجيل أن ينكر فضل جيل سبق مهما كان أسهامه متواضعا ومهما كان دوره محدودا ، فان أفكار الامس هى مزايا ونظريات اليوم • وما آلت اليه الحضارة الانسانية فى صورتها الراهنة انما هو محصلة جهود أجيال سبقت ، وتركت تراثها سواء كان ماديا أم فكريا أمانة فى أعناق الخلف •

ومن ناحية أخرى فاننى ضد أى تقسيم عرقى أو جنسى فى مسيرة العلم الا على سبيل الدراسة والتوضيح • ومن هذه الزاوية تأتى دراستى هذه منصبية على علماء المغرب الاسلامى ودورهم الحضارى فى مجال العلم • ولعل الذى دفعنى الى ذلك هو أن علماء

المشرق الإسلامي - وهم جديرون بذلك - قد حفظوا بمعظم الدراسات والأبحاث التي أوضحت فضلهم وعظم دورهم ، بينما لم يحظ علماء المغرب ببعض ذلك الاهتمام .

ولقد أثار موضوع التأثيرات التي أورها المشرق العربي الإسلامي في مجمل حركة الفكر الاندلسي ، وبصورة خاصة في مجالات العلم والادب والفن والفلسفة ، مناقشات مستفيضة بين المتخصصين وذوى الاهتمام خلال الفترة الواقعة منذ بداية القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادى وحتى نهاية الحكم العربى لبلاد الاندلس العربية الاسلامية .

وقد غالى بعض المؤرخين والكتاب في بيان ذلك الاثر الى درجة الزعم بأن كل ما أنتجته بلاد الاندلس خلال الحكم العربى من حضارة مادية وفكرية هو من صنع المشرق بأفكاره وثقافته وسياسته (١٦) .

ويرى البعض الآخر أنه لا يمكن انكار ما للمشرق من تأثيرات في الاندلس ، ولكن في مجالات العلم والادب والفن والفلسفة تبدو قليلة ومحدودة ولابد أن تقتصر على المراحل الاولى . والحقيقة اننى أسلم بأن هناك أثر واضحاً وقوياً من المشرق على المغرب في فكره وعلمه . فلقد كانت المراكز العلمية المشرقية بمثابة مراكز اشعاع على أرض وحضارة الاندلس ، وتركزت تلك المراكز في بغداد والبصرة وخراسان وبلاد الشام والحجاز ومصر . فكان هناك بيت الحكمة والجامع المنصور ببغداد ومكتبة ابن سوار في البصرة ودار العلم بالموصل ومكتبة ابن الشاطر والجامع الاموى في دمشق والجامع الازهر ودار الحكمة بالقاهرة وجند يسابور في خراسان

ولقد أسهمت كل تلك المراكز بصورة مباشرة أو غير مباشرة فى خلق حركة علمية وفكرية مشرقية متميزة أخذت تنتقل تأثيراتها تدريجيا الى بلاد الاندلس • وفى بداية العصور الوسطى وخلالها كانت الثقافة المشرقية قد تركت ظلها فى الثقافة والفكر الاندلسيين • ووفق الاندلسيون بين ثقافة المشرق وبين البيئة الطبيعية والاخلاقية والاجتماعية ، فى الوقت الذى أخذت تنمو فيه حضارة متميزة للاندلسيين لها شخصيتها وطابعها (١٧) •

ومع تسليمنا بما للمشرق الاسلامى من أثر واضح وقوى على مسيرة الحركة العلمية فى المغرب ، الا أن ذلك لا يجعلنا نذهب مع الذاهبين الى أن كل ما للمغرب من فضل مرده الى المشرق • ووفقا للمعيار الذى ارتضيناه وهو معيار التأثير والتأثر فى الصلة بين الحضارات ، يمكن أن نفهم سر ذلك التجانس القوى بين حضارة اسلامية واحدة شملت المشرق والمغرب على السواء •

واذا كان دور علماء المشرق الاسلامى جاء رائدا وذا اثر عظيم، فإن دور علماء المغرب لا يقل عنهم بحال من الاحوال • ولعلنا نتكشف ذلك — لا على سبيل المقارنة — من خلال استعراضنا لنماذج من أهم المجالات العلمية التى برع فيها علماء المغرب الاسلامى •

عن العلم والمنهج العلمى :

تبدو المسألة فى غاية الصعوبة اذا ما أردنا أن نضع تعريفا حاسما للفظ (علم) بالرغم من تداول اللفظ وانتشاره • يذكر جون كيمنى أن أمامنا سبيلين لتعريف العلم ، فاما أن نعرفه على اساس موضوعه واما أن نعرفه على اساس منهجه • ويذهب الى أن غاية العلم هى دراسة المجال الكامل للمعرفة الواقعية (١٨) •

الا أننا لا نصنف كل دراسة للحقائق على أنها علم ، فنحن نرفض على سبيل المثال أن نقبل التنجيم فى مصاف العلوم .
فالتنجيم يقوم على دراسة الحقائق ، فهو يراقب النجوم ومختلف حوادث الحياة ثم يحاول الربط بين هذه وتلك . غير أن السبب الذى يجعلنا نرفضه كعلم لا يمت بصلة الى الموضوع الذى يعاياه، بل لاننا نعتبر المفاهيم التى يلجأ اليها المنجمون بعيدة عن العلم .
ان العلم حين يرفض تقبل فرع من المعرفة الواقعية المفترضة فانما يفعل ذلك دائماً بسبب منهج ذلك الفرع .

ولا شك فى أن تعريف العلم على أساس منهجه أمر يطابق العادات المأهولة فى كل حالة لا يكون فيها خلاف . كذلك فانه تعريف بسيط يمكن له رفض الحالات المختلف فيها استنادا الى مبدأ هام ، أى الى مطابقة الوسائل المتبعة لقواعد المنهج العلمى ، الامر الذى يؤدى بالتالى الى مفهوم من مفاهيم العلم المجدية . ولهذا السبب يمكن استعمال لفظ (علم) للدلالة على مجمل المعرفة التى يصل الى جمعها بواسطة المنهج العلمى .

ويمكن القول بأن للعلم مقومات أساسية ثلاثة :

١ — أن يكون له موضوعات محددة تميزه عن غيره من العلوم .

٢ — أن يكون له منهج محدد .

٣ — أن يصل الى نتائج يأخذها الباحثون عن سبقهم ،
يكشفون ما بها من فجوات فيعدلونها ، أو يطورونها .

ويذكر الدكتور عبد الحليم منتصر أن كلمة (علم) كانت تطلق من قبل على المعارف العامة ، ولكن الاستعمال الحديث للكلمة قد

حدد مدلولها وجعلها تختص بلون معين من المعارف هو الذى يتضمن التجربة والملاحظة والاختبار وهو ما يسمى الان بالعلوم الطبيعية من كيمائية وجيولوجية ورياضية وطبيعية وفلكية ونبانية وحيوانية وتطبيقاتها فى الهندسة والطب والزراعة والصيدلة والبيطرة وما اليها (١٩) •

ولقد تعددت مجالات العلم وتفرعت بحيث أصبح من العسير على عالم واحد أن يلم بكل أطرافها ، وصارت السمة الغالبة على العلم اليوم هى (التخصص) حتى يستطيع الباحث أن يستوفى كل أو جل أطراف موضوع تخصصه • كما أن موضوعات أبحاث العلمى تتطلب من الباحث أن يحصر همه فى تجربة معينة يستوحى فيها آراء من سبقوه ، وليكن ذلك بصورة مؤقتة وضمن الاطار العام للتفكير العلمى والطريقة العلمية المتعارف عيها والمتوارثة فى المشتغلين بالعلم جيلا بعد جيل •

ويقرر بول موى أن المقصود بمناهج البحث العلمى انها الدراسة الفكرية الواعية للمناهج المختلفة التى تطبقها مختلف العلوم تبعاً لاختلاف موضوعاتها (٢٠) •

ان البحث فى المناهج اذن يتخذ الطريقة التى يسلكها العلماء للسير فى بحوثهم موضوعا له ، وطريقة البحث تختلف باختلاف موضوع البحث • ان مشكلة المنهج هى مشكلة العلم فى صميمه • ذلك أن شرط قيام العلم أن تكون هنالك طريقة تتطوى تحتها شتات الوقائع والمفردات المبعثرة هنا وهناك ، بغية تفسير ما قد يوجد بينها من روابط او علاقات تنظمها قوانين • ويمن أن نفسر تطور العلم عن طريق بيان دور المنهج العلمى فى تحصيله • غتقدم البحث

العلمى رهين بالمنهج يدور معه وجودا وعدما • فان تقدم العلم فليس ذلك التقدم الا لكونه اتبع منهجا ، وان تأخر العلم فذلك التأخر يعزى الى غياب المنهج • ومن ثم يمكن ان نستخلص أن المراد بالمنهج العلمى بأوسع معانية أنه الطريقة التى يسلكها العقل فى دراسة موضوع اى علم من العلوم للوصول الى قضايا الكلية التى يطلق عليها اسم القوانين ، أو هو الطريقة التى يبنى بها العلم قواعده ويصل الى حقائقه • ولا نقصد بالعلوم هنا العلوم الطبيعية وحدها ، بل نقصد بالعلم أية طائفة منظمة من المعارف الانسانية حول موضوع خاص طبيعى أو غير طبيعى •

ونلاحظ أنه ربما يتعذر وضع قواعد عامة يسترشد بها فى مناهج البحث فى العلوم ، لان كل علم بل كل بحث تتألف اجزائه وتترتب قضاياها بحسب ما تقتضيه طبيعة موضوعه الخاص •

وموضوعات العلوم كثيرة لا حصر لها ولا يمكن وضع قواعد عامة للكثير غير المحصور • ولكن بالرغم من ذلك وضع المناطقة وفلاسفة العلم وعلماء المناهج بعض القواعد العامة التى يجب مراعاتها فى كل بحث علمى • ولقد جرت عادة المناطقة ان يذكروا مناهج البحث الخاصة بثلاثة أنواع من العلوم هى العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية والعلوم التاريخية على اعتبار أنها نماذج للعلوم الانسانية جميعها •

ونلاحظ أن مناهج البحث فى هذه العلوم ليست مستقلة تمام الاستقلال منزلة الواحدة عن الاخرى ، بل هى متداخلة • كما أنها جميعا تستخدم طرق البحث العامة التى هى طرق التحليل والتركيب وطرق الاستقراء والقياس والتمثيل •

وثمة مسألة هامة تتعلق بالمنهج ألا وهي تصنيف العلوم. • ولقد
عنى الفلاسفة بتصنيف العلوم منذ نشأة التفكير العلمى تقريبا ،
واتخذوا لتصانيقهم اساسين هامين : فصنفها بعضهم على أساس
الموضوعات التى تبحث فيها ، وصنفها آخرون على أساس القوى
العقلية التى تدرك موضوعاتها • ولا تخرج تصنيفات العلوم على
اختلافها عن هذين النوعين •

ويمكن تقسيم العلوم على أساس الموضوع الى قسمين :

١ - علوم مجردة او عقلية ، وهى التى تبحث فى موضوعاتها
بنفس النظر عن المادة التى قد تكون فيها تلك الموضوعات ، وذلك
كعلوم الرياضيات والمنطق •

٢ - علوم مادية ، وهى التى تبحث فى المادة فى جميع
مظاهرها مثل علم الطبيعة والكيمياء والفلك وعلوم الحيوان
والنبات والجماد •

ونلاحظ أن موضوع علم الرياضة هو الكم من حيث هو ، سواء
أكان عددا وهو الذى يبحث فيه علم الحساب ، أو شكلا وهو الذى
يبحث فيه علم الهندسة بنفس النظر عن الاشياء المادية التى يوجد
فيها ذلك (الكم) • ويتضح من ذلك ان العلم الرياضى (والمقصود
بها الرياضة البحتة لا التطبيقية) من العلوم العقلية انصرفة وأن
موضوعه المعقولات الكمية والنسب التى بينها • ويتلخص المنهج
الرياضى فى أن عالم الرياضة ليس له ما يعتمد عليه سوى عقله
ومنطقه • فهو يبنى صرح علمه على القواعد المنطقية الصرفة ليعول
على شىء الا على أن يكون تفكيره سليما خاليا من التناقض مستعينا
على ذلك بشيئين :

الاول : القضايا الاولى التى تسمى بالبديهيات •

الثانى : التعريفات التى يضعها لتحديد المفاهيم الرياضية التى يستخدمها •

وهكذا عن طريق النسق الاستنباطى يصل الرياضى الى بطرياقه وقوانينه ، ومن ثم فان المنهج الاستنباطى هو منهج العلوم الرياضية •

أما العلوم الطبيعية فتتقسم الى قسمين : فبعضها يبحث فى الاجسام غير الحية مثل علمى الطبيعة والكيمياء ، والبعض الاخر يبحث فى الكائنات الحية كعلوم الحياة والحيوان والنبات • وتختلف هذه العلوم عن العلوم الرياضية فى طبيعة موضوعها وقى غايتها ومنهج البحث فيها • اما موضوعها فهو المادة سواء أكانت حية أم غير حية ، وهى شىء ملموس موجود بالفعل خاضع للملاحظة والتجربة فى حين أن موضوع العلم الرياضى هو المعقولات كما سبقت الإشارة الى ذلك •

وأما الغاية من العلوم الطبيعية فهى البحث عن القوانين العامة التى تفسر لنا ظواهر الطبيعة فى مختلف نواحيها ، وتشرح لنا علل وجود كل ذلك •

أما منهجها فيخضع — كما هو الحال فى منهج أى علم من العلوم — لطبيعة موضوعها • فاختلف أنواع الظواهر الطبيعية وتعقدها يجعل من الضرورى تحليلها وبحثها تفصيلا • وهذا يستلزم بطبيعة الحال جمع الحقائق ذات النوع الواحد تحت اسم واحد، ثم فحصها بواسطة الملاحظة والتجربة لتعيين الصفات المشتركة

بينها ووضع القوانين الكفيلة بتفسيرها • فالحقائق المتصلة مثلاً بسقوط الأجسام وحركاتها وجاذبيتها بعضها لبعض تدرس تحت اسم الميكانيكا • وحركات الجزيئات المادية وما ينتج عنها عن ظواهر الحرارة والضوء والكهرباء والصوت والمغناطيسية تدرس فى علوم الطبيعة • وتفاعل العناصر وما يظهر من خواص كيميائية يدرس تحت اسم الكيمياء وهكذا •

ويتضح من ذلك أمران :

١ — اننا كلما زدنا فى تفصيل الظواهر الطبيعية بحثاً زاد فى الوقت نفسه عدد فروع العلوم التى تبحث فيها وزادت دقة البحث فى كل منها •

٢ — ان اعتمادنا فى بحث هذه العلوم — على الأقل فى الأدوات الاولى منها — انما هو الطريقة الاستقرائية ، وذلك بفحص الحقائق الجزئية عن طريق الملاحظة والتجربة ، ثم وضع الفروض العلمية لتفسير الظواهر الطبيعية المشاهدة ، ثم اختبار صحة هذه الفروض والوصول منها الى النظريات العلمية العامة المعروفة باسم القوانين •

وثمة مسألة جديرة بالذكر هنا فى هذا الصدد وهى أن الطبيعة بالرغم من تعدد العلوم التى تقوم على دراستها فهى وحدة منتظمة • لا مجموعة من الاجزاء ينفصل بعضها عن البعض الآخر •

وهذه الإشارة تقودنا بدورها الى ملاحظة أخرى وهى أنه اذا كان العلم الحديث سمته (التخصص) حيث يفرد كل عالم ينتمى الى علم معين بزاوية محددة يدرس العالم من خلالها ، الا أن

الناظر فى مجال العلوم الطبيعية يلاحظ كيف تتواصل جهود العلماء فى ميدان من ميادين البحث بجهودهم فى الميادين الاخرى . وهذا يدل على أن التخصص لا يدل مطلقا على قطيعة او انفصال بين علوم الطبيعة .

أما العلماء العرب سواء فى المشرق او المغرب فكان يغلب عليهم من الناحية المنهجية سمة (الشمول) التى هى فى تصوورى سمة الفكر والعلم فى العصور الوسطى . فالعالم كان متعدد مجالات الاهتمام والبحث ، فالشمول هذا كان دليلا على سعة علم وعظيم دراسة .

وقبل الانتقال الى تق التطبيق العلمى لذلك المنهج العلمى بصور مختلفة لدى علماء المغرب أرجح أن هؤلاء العلماء اجتمعت لهم السماتان التخصص والشمول فى الوقت عينه . فكان الواحد منهم برغم شمول براعته لعدد من العلوم الا انه فى الغالب يستثمر بالنبوغ فى علم معين يظل علما عليه . كما أنه اذا كان عالم الطبيعة فى العصر الحديث يمكن أن تؤثر نظرياته فى عالم الكيمياء او عالم الحيوان ، فالعالم العربى كان يستفيد فى نفسه لهذا المجال من ذاك او من خبرته فى ميدان علم معين فى تجاربه واحتباراتة فى ميدان علم آخر .

نماذج من مجالات التقدم العلمى لعلماء المغرب الاسلامى :

نركز هنا على الحديث عن بعض العلوم التى صادفت تقدما وازدهارا فى المغرب الاسلامى ، وبعض العلماء الذين برعوا من خلالها . والحقيقة أن المغرب الاسلامى فى الاندلس قد شهد نهضة كبرى فى مجال العلوم الدينية وعلوم اللغة العربية ، حيث برز عدد

من العلماء فى الفقه والمذاهب والحديث وعلم الكلام والشرائع والمنطق والتفسير والنحو والعروض • ولكننا هنا نصب اهتمامنا على دراسة العلوم الطبيعية والرياضية على وجه الخصوص مع الاشارة الى نماذج من العلوم الانسانية •

١ - فى الطب والصيدلة :

يستفاد من الطب كما يذهب العرب فى تدبير الاجساد من حيث حفظ الصحة الموجودة فى البدن الصحيح واجتلابها للعليل (١١) •

أو علم الطب هو ذلك العلم الذى يعرف منه أحوال بدن الانسان من جهة ما يصح ويزول عنها ، لتحفظ الصحة حاصلة وتسترد زائلة (١٢) •

ونلاحظ أن علم الطب والصيدلة يرتبطان ارتباطا وثيقا بالرياضات والفلك والهندسة والفلسفة فى العصور الوسطى كما سنرى ، وكثيرا ما كان يجمع العلماء بين هذه العلوم لدرجة انه يصعب علينا أن نفرق الرياضى منهم من الطبيب أو الصيدلانى (١٣) •

وكانت الصيدلة فى بدء أمرها متصلة اتصالا وثيقا بالطب ، حيث كان الطبيب يحضر بنفسه الادوية التى يصنعها لمرضاه ، ثم أخذت شيئا فشيئا تنفصل عنه (١٤) •

ونطالع فى كتاب (أبجد العلوم) أن الصيدلة من فروع الطب ويبحث فيه عن تمييز المتشابهات من أشكال النباتات من حيث أنها صينية أو هندية أو رومية ، وعن معرفة زمانها صيفية أو خريفية ، وعن تمييز جيدها من رديئها ، وعن معرفة خواصها • ومن ثم فعلم

الصيدلة على هذا النحو مداخل من حيث طبيعة دراسته لعلم النبات ، حيث ان علم الصيدلة باحث عن تمييز أحوال النباتات أصالة ، بينما علم النبات باحث عن خواصها أصالة • الاول أشبه للعمل والثانى أشبه للعلم (٢٥) •

ولقد شهدت بلاد المغرب الاسلامى فى الاندلس بهضة زاهره وتقدما عظيما فى ميدان علمى الطب والصيدلة • ولقد كانت قرطبة بالذات مركزا لدراسات الطب فى سائر بلاد الاندلس ، ففيها ظهرت أعظم مجموعة من الاطباء والصيدالة الذين كانوا يؤلفون مدرسة فى علم الطب والعقاقير •

وكان أهل الاندلس منذ الفتح حتى عهد الامير عبد الرحمن ابن معاوية مؤسس دولة بنى أمية فى الاندلس يعولون فى الطب على كتاب مترجم من كتب النصارى يقال له الابريشم ومعناه المجموع او الجامع ، وكان قوم من النصارى يتطيبون ، ولم تكن لهم دراية بصناعة الطب أيام عبد الرحمن بن الحكم « (٢٦) •

ولقد ازدهر الطب والصيدلة بقرطبة ازدهارا دعا الحكم المستنصر الى انشاء ديوان الاطباء ، يقيد فيه اسم كل طبيب يحترف مهنة الطب والصيدلة ويحاولها ، فاذا ما ارتكب خطأ يستوجب العقاب أسقط اسمه من الديوان كما يحدث بالنسبة للطبيب أحمد بن حكيم ابن حفصون الذى لازم الحاجب جعفر الصقلبي ، فلما سجن جعفر وسقطت منزلته ثم مات ، أسقط صاحبه الطبيب من ديوان الاطباء وبقي مهمل الى أن توفى (٢٧) •

وقبل أن نستطرد فى ذكر مآثر علماء المغرب الاسلامى فى الطب نود الاشارة الى ان المرض والذى يتضمن أن آفة حلت ببدن الانسان — لم يكن مى نظر أكثر القدماء سوى أرواح

شريرة حلت فى الابدان أو فى جزء منها ، أو هى لعنة السماء انصبت على اهل الارض لجريمة اقترفوها فحلت بهم الامراض • وكما كان السبب فى المرض لدى هؤلاء القدماء غيبيا فان العلاج منه التمس ايضا بأسباب غيبية بالرقى والتعاويذ وطرد الارواح الشريرة ، ومن ثم ارتبط الطب بأعمال السحر والشعوذة • وكانت هذه صورة المرض قديما حتى فى أوروبا نفسها ، حيث ظل الاطباء يمارسون السحر فى معالجة مرضاهم مدة طويلة ، الى أن اتصلوا بالعرب الذين تطور علم الطب كثيرا على أيديهم •

ولقد ساعد القرب المكاني والجغرافى من اتصال الاوربيين بعلماء المغرب الاسلامى فى الاندلس ومن الاستفادة من دورهم البارز فى استخدام المشاهدات والتجارب • وهكذا انتقل البحث فى سبب المرض وطريقة علاجه من مجرد طقوس سحرية وأفكار غيبية الى ملاحظات علمية دقيقة ومتابعة لسير المرض ومراحله ومعرفة أسبابه الواقعية ومضاعفاته وكيفية الشفاء منه ، وكان لعلماء الطب فى المغرب الاسلامى اكبر الاثر فى تلك النقلة وفى ذلك التحول •

ولعلنا نذكر جانبا من هؤلاء العلماء منسوبيا اليه فضله والدور الذى أسداه الى علم الطب • ويذكر ابن جليل من بين طبقات الاطباء المشاهير بالمغرب الاسلامى ، اسحاق بن عمران الذى كان معاصرا لدولة الاغالبة فى افريقيا فى زمن زيادة الله بن الاغلب الثالث • وكان طبييا حاذقا مميزا بتأليف الأدوية المركبة ، بصيرا بتفرقة العلل • وألف كتبها منها كتابه المعروف بنزهة النفس ، وكتابته فى داء المالنخوليا لم يسبق الى مثله ، وكتابته فى الفصد وكتابته فى النبض (٢٨) •

كما كان هناك اسحاق بن سليمان القيروانى الذى خدم عبيد الله الشيعى بصناعة الطب ويذكر ابن جلجل ان له كتابا فى البول يصفه بأنه أشبع كتاب ألفه مؤلف ، بذ فيه جميع المتقدمين ، وكتابه فى الحميات ، وكتابه فى الغذاء والدواء •

وكان هناك أيضا العالم الطبيب يحيى بن اسحاق الذى كان وزيرا فى زمن دولة الناصر • كما كان هناك أبو بكر سليمان بن باج الطبيب الحاذق •

واذا كان الحديث فى الطب والصيدلة متداخلا طالما أن الطب أصل والصيدلة فرع ، فان لعلماء المغرب الاسلامى نصيبا كبيرا فى النهوض بعلم الصيدلة وتقدمه لكونه خادما لعلم الطب ومكملا له • ولقد شهدت مهنة الصيدلة شرفا حيث رفعوها عن مستوى تجارة العقاقير ، وأنشأوا المدارس لتحضير الاقرباذين والادوية لبيعها وتصريفها ، واخضعوا تلك الصناعة لرقابة الدولة لمنع الغش •

ومن بين العلماء الذين برعوا فى هذا المجال فيما يذكر ابن أبى أصبينة فى (طبقات الاطباء) الوزير أبو المطرف بن وامد الاندلسى الذى برز فى علم الادوية المفردة • وكان له فى الطب منزع لطيف حيث انه كان يرى ان التداوى بالاغذية أسبق على التداوى بالادوية ، وأن التداوى بالدواء المفرد أولا قبل التداوى بالدواء المركب ، فإذا كانت ثمة ضرورة للدواء المركب فان على الطبيب أو الصيدلى ألا يكثر التركيب •

. وكان هناك أبو القاسم خلف بن عباس الزهراوى المنسوب الى بلدة الزهراء القرية من قرطبة • وكان فى بلاط الحكم الثانى فى الاندلس ، ويعد من أساطين الاطباء ومن كبار الجراحين العرب . ولقد بلغت شهرته وذيوعه فى الشرق والغرب الى ذلك الحد الذى كانت تردان بعض الكاتدرائيات بصورته •

لقد وضع الزهراوى موسوعة طبية كبرى بعنوان (كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف) فى ثلاثين جزءا يحتوى على بحوث فى الطب الداخلى وفى الاقرباديين والجراحة • وقد اشار الزهراوى فى القسم الخاص بالجراحة من هذا الكتاب الى أهمية التشريح عند دراسة الجراحة كما شرح العمليات الجراحية ووصف آلاتها ووضع فيه صورا ذات قيمة للكثير من أدواتها مع ذكر مسمياتها ومواضع استعمالها • ولقد كان الزهراوى يستعمل تلك الادوات والآلات فى الجراحات التى تجريها بنفسه على مرضاه الذين يقوم بعلاجهم • كذلك تناول الزهراوى فى هذا الكتاب علاج الكلى وطرق الشق والبضع فى امراض العيون والاسنان والحصاة والفتق وأمراض النساء ، كذلك عنى أيضا بأنواع الرضوض والكسور والخلوع وطرق معالجتها • ويعتبر الزهراوى أول من ميز بين الجراحة وغيرها من الموضوعات الطبية الاخرى ، وجعل أساسها قائما على دراسة التشريح • ويعد هو أول من ربط الشرايين وأول

من أجرى عملية استئصال حصى المثانة فى النساء عن طريق المهبل ، وأول من وصف الاستعداد الخاص فى بعض الايدان للنفث ، وكذلك نجح الزهراوى فى علمية شق القصبة الهوائية • ومن أجل ذلك كله لقب الزهراوى بلقب ابي الجراحة حيث جعلها فرعاً أساسياً من فروع الطب •

ومن علماء المغرب الاسلامى فى هذا المجال أيضا ابو محمد عبد الله بن أحمد بن البيطار الذى زار بلاد الروم وتجول فى المغرب ومصر رغبة فى العلم وجمع الحشائش والنباتات ودراسة كل نبات فى زمانه • قال عنه ابن أصيبعة : رأيت من حسن عشرته وكمال مروئته وغازاة علمه ودرايته ما يفوق الوصف • وكانا يجتمعان معا للدراسة ويحضران الكتب المؤلفة فى الادوية المفردة ككتاب ديسقوريدس وجالينوس والغافقى والادريسي وغيرهم •

ولقد كان ابن البيطار أكبر عالم نبات وصيدلانى فى العصور الوسطى كلها ، فكان كما يقال أوحده زمانه فى معرفة النبات وتحقيقه واختياره ووصف الدواء المناسب • ولقد ألف ابن البيطار موسوعته (الجامع لمفردات الادوية والاغذية) ذلك المعجم الطبى العلاجى الذى رتب مادته العلمية على أساس حروف الهجاء • وفى هذا الكتاب يستقصى ابن البيطار مفردات الادوية وأسماءها وفوائدها وقوى تأثيرها • وأحصى فى هذا الكتاب ١٤٠٠ عقارا بين معدنى ونباتى وحيوانى •

ولقد مهدت جهود ابن البيطار لظهور أشهر الاطباء فى الاندلس ومنهم أبو الوليد بن رشد الذى بلغ الطب أوجه فى عهده، وجمع المستغلون فيه بين الفلسفة والطب •

وكانت لابن رشد مؤلفات فى الطب منها كتاب النكليات الواقع فى سبعة أجزاء ، وشرح الارجوزة المنسوبة الى ابن سينا فى الطب ، وتلخيصات لكتب جالينوس فى الطب • وذاعت شهرة ابن رشد فى الطب حتى صار طبيبا لأمير دولة الموحدين الأمير ابى يعقوب بن عبد المؤمن ، وكان ابن رشد يقدر التشريح الى حد قوله : من اشتغل بالتشريح ازداد ايمانا بالله • ولقد فتحت قرطبة

أيواها لكل طالب عالم وباحث فى مجال هذين العلمين وذاع فيها حيث بعض الاطباء المهرة الذين كانت لهم اسهاماتهم واضافتهم القيمة فى مجال تحضير الدواء ووصفه والتداوى به مثل السفوفات واللعوقات ، مثل احمد ابن اياس القرطبى ، وأبو عبيد الله البكرى الجغرافى •

٢ - فى مجال الفلك والرياضيات :

لم يكن لعلم الفلك أية قيمة تذكر لدى العرب قبل العصر العباسى، اللهم الا فيما يتعلق برصد بعض الكواكب والنجوم الزاهرة وحركاتها وأحكامها بالنظر الى الخسوف والكسوف ، وعلاقة كل ذلك بحوادث العالم من حيث الحظ والمستقبل والحرب والسلم والمطر والظواهر الطبيعية •

وكان العرب آنذاك يسمون هذا العلم - ان صح أنه علم - الذى يبحث فى كل تلك المسائل (علم التنجيم) (٣١) •
ويذكر كارلو نلينو أن علم الفلك يبحث فى حركة الاجرام السماوية ونواميس حركاتها المرئية والمتبقية ومقاديرها وأبعادها وخاصياتها الطبيعية (٣٢) •

ولعلم الفلك تسميات كثيرة فى العصور الوسطى فهو يسمى (علم الهيئة) و (علم النجوم) و (علم صناعة النجوم) و (علم أحكام النجوم) و (علم الأفلاك) و (علم هيئة العالم) • ويذكر المسعودى فى كتاب (التنبيه) ان صناعة التنجيم التى هى جزء من اجزاء الرياضيات وتسمى باليونانية اصطرونوميا : تنقسم قسمة أولية الى قسمين أحدهما العلم بهيئة الافلاك وتركيبها ونصبها وتأليفها ، والثانى العلم الذى يتأثر عن الفلك (٣٣) •

وينقسم علم الهيئة لدى علماء المغرب - كسأنه لدى علماء المشرق - الى خمسة اقسام هي :

١. - القسم الاول يسمى (علم الهيئة الكروى) وهو الاستقصاء فيما يظهر عند رصد السماء من حركات الكواكب وأوضاعها بعضها لبعض أو بالنسبة الى دوائر ونقط مفروضة فى الكرة السماوية •

٢. - القسم الثانى : علم الهيئة النظرى (وهو الذى يستخرج من الحركات المرئية الحركات الحقيقية فى فضاء السماء ويعلم كيفية تقويم مواضع الاجرام المساوية والكسوفات الشمسية •

٣. - القسم الثالث : (علم الميكانيكا الفلكية) ويبحث فيه عن علل الحركات الحقيقية وعن القوتين الجاذبة والطاردة عن المركز ، اللتين تؤثر بهما الاجرام الفلكية بعضها فى بعض •

٤. - القسم الرابع : (علم طبيعة الاجرام الفلكية) وهو أحدث فرع لعلم الهيئة لانه لم ينشأ الا بعد اكتشاف الاله المسماة منظار الطيف •

٥. - القسم الخامس : (علم الهيئة العلمى) وهو جزآن :
جزءه رصدى مشتمل على نظرية الالات الرصدية وكيفية الارصاد وقياس الزمن ، وجزء آخر حسابى يعلم طرائق حساب الزيجات والمتقاويم وغير ذلك • وأضيف الى ذلك ان الجزء الرصدى من هذا القسم هو ما يسميه الفيلسوف الاندلسى ابن رشد (صناعة النجوم التجريبية) • فانه يسمى سائر أجزاء علم الهيئة صناعة النجوم التعاليمية ، اى المبنية على التعاليم وهى الرياضيات (٣١) •

والحقيقة أن ثمة علاقة وثيقة تربط بين الرياضيات والملك ، فالرياضيات من حساب الى جبر التي هندسة انما هي دراسة لكم سواء كان متصلًا او منفصلاً ، كما انما دراسة للنسب والمقادير • ويأتى الفلك أيضا من حيث كونه علما يقوم على ادراك العلاقات والنسب والمقادير بين الكواكب والنجوم والاجرام السماوية ذا صلة وثيقة بالرياضيات خاصة بالحساب والهندسة • ومن اجل هذا السبب فان كثيرا من علماء الفلك يرفعوا أيضا في مجال الرياضيات •

ولقد أرسل الامير عبد الرحمن الاوسط العائى الاندلسى المشهور عباس بن ناصح الحريرى الى المشرق الاسلامى للحصول على الكتب ، فجاء انى الاندلسى بكتاب (السند متد) أو السند هانت ومستانها (مقالة الاملاك) ومؤلفها العالم الفلكى الهندى براهيمكيت • وهذا الكتاب يحتوى على معلومات وحقائق قيمة في علم الفلك • (٣٣) •

وكان لذلك الكتاب تأثير كبير على علماء الفلك فى الاندلس ، وهو مقسم الى جزئين : أحدهما فى بحث الازياج (الزيج هو كتاب يعرقد منه سير الكواكب ومنه يستخرج التقويم) أو الجداول ، والآخر فى رسائل هذه الجداول ، فيما أقدم عليه أبو قاسم مسلمة ابن أحمد اللجريطى العالم الفلكى الاندلسى وتلاميذه من تأليف الازياج وفقا للمبادئ والأفكار التى جاءت فى هذا الكتاب المشرقى (٣٤) •

ولقد ألف اللجريطى عددا من أهم الكتب فى علم الفلك منها على سبيل المثال (رسالة الاسطولاى) و (ثمار علم العدد) ومفخص الزيج البتاتى سماه (تعديل الكواكب ، كما أن له ترجمة لكتاب (قوة الفلك) لبطليموس ، وقام بإصلاح بعض الازياج •

وكان هناك من علماء الفلك الاندلسيين أيضا أبو القاسم اصبع ابن محمد بن عبد الله ، وأبو ابراهيم بن يحيى النقاش بن زرقالي وأجهزة دقيقة مثل (الزرقالية) و (الصفيحة) وابتكر فى علم الفلك نظريات جديدة عن الكواكب السيارة والحركات الدائرية للنجوم (٣٥) .

وأنشأ هؤلاء العلماء وغيرهم من العديد من المراصد الفلكية فى سائر بلاد الاندلس والمغرب العربى . وكان للرصد آلات تختلف بحسب الغرض منها مثل اللبنة ، والحلقة الاعتدالية ، وذات الاوتار ، وذات الجلق وهى خمس دوائر متخذة من نحاس (الاولى دائرة نصف النهار وهى مركوزة على الارض ، ودائرة معدل النهار ، ودائرة منطقة البروج ، ودائرة العرض ، ودائرة الميل) وذات السميت والارتفاع ، والالة الشاملة ، وذات الجيب والاسطرلاب وأنواعه المتعددة والرقاص والمساطر والبراكيز وغير ذلك .

ومكذا قام هؤلاء العلماء فى المغرب متعاونين مع زفاقهم فى المشرق بنقل الكتب الفلكية عن اليونان والفرس والهنود والخذدان والسرمان وترجمتها وتصحيح بعض أغلاطها وتوسعوا فيها . كما لهم الفضل فى جعل علم الفلك استقرائيا وليس مجرد علم نظرى . كذلك قاموا بتطهير هذا العلم من علائق التنجيم والسحر وسائر الغيبيات .

ولقد كان لعلم الحساب وتطبيقه فى الاحتياجات التجارية والمعاملات فى حياة المسلمين بصفة عامة ، كان له أثر دافع لمزبد من الدراسة والبحث فى الرياضيات . ويبدو طبيعيا أن يتجه

المسلمون منذ وقت مبكر الى مجالات التنجيم والفلك ، ومن هنا جاءت حاجتهم بجانب الحساب الى استخدام حساب المثلثات لتكوين نموذج واضح للسموات وارتباطها بأسلوب معيشتهم (٣٦) .

ومن بين العلماء الاندلسيين الذين برعوا فى مجال الحساب على بن محمد الانطاكى الذى يرجح ان يكون قد تأثر بالعالم المشرقى الكبير محمد بن موسى الخوازمى الذى يرجع اليه الفضل فى وضع علم الحساب عند المسلمين جميعا .

ويذكر ابن الفرسى ان من بين الذين برعوا ايضا فى مجال علم الرياضيات مسلم بن احمد بن أبى عبيدة الليثى المعروف بصاحب القبلة ، وكان من أهل قرطبة ، وكان عالما بالحساب والنجوم ، وأخذ عنه بعض أهل الاندلس وترددوا ليه وتوفر على حل ما أشكل . فى هذا المضمار (٣٧) .

وكذلك قدم على بن محمد بن على القرشى القلصادى ، انذى كان عالما بالحساب وهو من أهل غرناطة ، قدم المزيد من المؤلفات والاثار فى علم الحساب ومنها (كشف الجنياب فى علم الحساب) وكتاب (القانون فى الحساب) وكتاب (التبصرة فى علم الحساب) وكتاب (كشف الاسرار فى علم الغبار) . وذاعت شهرة القلصادى الاندلسى فى مجال الحساب والرياضة بصفة عامة . ولقد استعمل لعلامة الجذر الحرف الاول من كلمة جذر (ج) ، وللمجهول الحرف الاول من كلمة شىء (ش) يعنى س ، ولعلامة المساواة الحرف (ل) .

وقد اعطى القلصادى قيمة تقريبية للجذر التربيعى للكمية (س + ص) ، والقيمة التقريبية هى :

٤ س ٢ + ٣ س ص

٤ ش ٢ + ص

وكان كتاب (كشف الاسرار) يتضمن المقدمة فى وضع حروف
الغبار وما يتعلق بها • والجزء الاول منه فى العدد الصحيح وهو
ثمانية أبواب • الباب الاول فى الجمع ، والثانى فى الطرح ،
والرابع فى القسمة ، والخامس فى حل الاعداد ، والسادس فى
قسمة المحاصات ، والثامن فى الاختبار) •

أما الجزء الثانى فهو فى الكسور ويقع أيضا فى مقدمة وثمانية
أبواب • والجزء الثالث فى الجذور ويتضمن مقدمة وثمانية أبواب •
أما الجزء الرابع والاخير من هذا الكتاب فهو فى استخراج المجهولات
ويقع هذا الجزء كذلك فى ثمانية أبواب (٢٨) •

ثم كان هناك أيضا من علماء الرياضيات فى المغرب الاسلامى
أبو عبد الله محمد بن أحمد بن غازى المكناسى الذى ألف كتاب
(منية الحساب فى علم الحساب) وضع فيه الحساب شعرا ،
وشرحه شرحا وافيا • وهناك ابن حمزة المغزلى واضع أصول
اللوغاريتمات •

٣ - فى مجال التاريخ والجغرافيا :

لقد شهدت الاندلس وسائر بلاد المغرب الاسلامى تطورا
عظيما فى مجال العلوم الانسانية والادبية • ولعلنا نقصر حديننا هنا
على نموذجين من تلك العلوم وأعنى بهما التاريخ والجغرافيا • أما
نشوء المدرسة التاريخية العربية بالاندلس وتطورها فيمكن القول
بأنه راجع الى أول مؤرخ لهذه البلاد وهو عبد الملك بن حبيب

٥٢٣٨ هـ ، الذي رحل الى المشرق وتردد على مجالس العلم في مدنه المختلفة ، وأصاب في الاندلس شهرة واسعة حتى لقبه الناس بـ (عالم الاندلس) واستقر في قرطبة وكان يعقد حلقات درسه في مسجد ما الجامع .

ولقد انتهج هذا المؤرخ الكبير في كتابه تاريخ الاندلس نهجا مشرقيا ، وتمثل كتاباته خطوة رائدة في مجال علم التاريخ حيث جعل فيها تاريخ العالم مقدمة لتاريخ الاندلس ، وهو أقدم مؤلف أندلسي عن تاريخ هذه البلاد (٣١) .

ثم انجبت قرطبة بعد ذلك عددا من كبار المؤرخين في الاندلس من أقدمهم ثلاث يحملون اسم الرازي استغلوا جميعا بالكتابة التاريخية ، أولهم محمد بن موسى الرازي ت ٥٢٧٣ هـ وهو الذي صنف (كتاب الرايات) وهو عبارة عن كتاب تاريخي وجغرافي . وثانيهم هو أحمد بن محمد بن موسى الرازي الملقب بالتاريخي ت ٥٣٣٤ هـ الذي ألف كتابين أحدهما في صفة قرطبة وخططها ومنازل الإعيان بها على نحو ما كتبه ابن أبي طاهر في أخبار بغداد ، أما الكتاب الثاني فهو في أخبار ملوك الاندلس . وثالث آل الرازي من المؤرخين عيسى بن أحمد بن محمد بن موسى الرازي الذي ألف كتابا في تاريخ الاندلس ، منها (تاريخ الاندلس) و (حجاب خلفاء الاندلس) .

والى جانب آل الرازي ظهر في عصر الخلافة عدد كبير من المؤرخين نذكر منهم أبا بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز المعروف بابن القوطية القرطبي ، وكان حافظا لأخبار الاندلس ملما برواية سير أمرائها ، وله في ذلك كتاب عن فتح الاندلس عنوانه (تاريخ

اقتتاح الاندلس) ويعتبر هذا الكتاب واحدا من أهم مصادر تاريخ
الاندلس .

كذلك نبغ فى تلك الفترة المؤرخ عريب بن سعد وكان قرطيبيا
من أصل مسيحي ثم اسلم (١٠) .

اما أكبر شخصية من المؤرخين الذين لم ذكرهم فى بلاد
الاندلس فهو ابو مروان حيان بن خلف بن حيان المشهور بابن حيان،
الذى وصف بصاحب لواء التاريخ بالاندلس ، فكان — فيما يذكر
ابن خلكان — أوضح الناس فيه وأحسنهم نظما له (١١) .

ومن أهم كتب ابن حيان المؤرخ (المقتبس من أنباء أهل
الاندلس) وكتاب (المتين) الذى يقع فى ستين مجلدا .

وهكذا شهدت تلك البلاد فترة عظيمة زاد فيها الاهتمام بالتأريخ
للأحداث والأشخاص وجذبت دراسة التاريخ إليها عددا كبيرا من
الدارسين والباحثين .

وفى مجال الجغرافيا نلاحظ أن ثمة اتصالا وثيقا بين طبيعة
دراستها ودراسة التاريخ ، من حيث أن التاريخ يحاول جاهدا أن
يصف الواقع الزمانى للحضارات والأشخاص والأمم وتأتى الجغرافيا
بدورها متناولة وصف المكان والطبيعة الجغرافية التى تسوده ، ومن
هنا يتلزم الاثنان . وعلى هذا الأساس نلاحظ أن معظم الجغرافيين
مؤرخون والعكس . ونلاحظ أنه يمكن الإشارة فى مجال علم
الجغرافيا الى جهود الرحالة أبى محمد تاج الدين عبد الله بن حمويه
السرخسى ت ٥٩٣هـ الذى كان يجوب البلاد بالترحال ويصف أحوال
تلك البلاد وطبيعة المناخ والأحوال الطبيعية .

ومن مصنفات هذا العالم الجغرافى كتابه (المسالك والممالك) وهو كتاب جغرافى ترك صدى واسع النطاق فى الاوساط العلمية فى الاندلس لفترة طويلة من الزمان .

كذلك برع أيضا من الجغرافيين الجغرافى الاندلسى الكبير أبو عبيدة بن أبى مصعب البكرى وألف هو أيضا كتابا سماه (المسالك والممالك) نهج فيه نهجا جغرافيا وتاريخيا فريدا . ووضع أيضا كتابا اسمه (معجم ما استعجم) وهو قاموس جغرافى للبلاد التى جاء ذكرها فى أشعار العرب .

أما الرحالة ابن جبير محمد بن أحمد الكتانى فكان واحدا من أعظم الجغرافيين فى الاندلس الذى كان دائم الترحال والاسفار ، وكان يدون ملاحظاته ويسجل انطباعاته عن كل ما يشاهده . وكانت لكتابات تلك آثارها الهامة فى احياء وظهور ادب الرحلات فى بلاد الاندلس . وكذلك ذاع أيضا صيت العالم الجغرافى نور الدين الغرناطى . أما الجغرافى والمؤرخ الاندلسى الشهير على بن سعيد المغربى فظلت كتاباته مصدرا هاما يأخذ عنها الباحثون والدارسون خاصة كتابه (المغرب فى حلى المغرب) كما كانت له كتب اخرى مثل (بسط الارض فى الطول والعرض) كما وضع مختصرا لجغرافية بطليموس (١١) .

خاتمة :

ليست الغاية من كتابتى لهذا البحث مجرد سرد لاسجاد علمية صاغها - مؤثرين ومتأثرين - علماء المغرب الاسلامى ، بقدر ما هو القاء تبعة على الجيل الحالى والاجيال القادمة من العلماء وغير العلماء . والحقيقة ان التاريخ الانسانى العام يطلعنا على أن شمة غاية تكمن وراء دراسته وهى (العبرة) ذلك ان تاريخ الامم والحضارات انما هو مشاع يحق لكل جيل ان يطلع عليه ويفيد منه ، يسير على هديه ويطوره ، يوسع من دائرة مجالاته ولا يقيد بها .

ولعلنى أظن أن سمة التواصل هى ديدن المدنيات والحضارات وإذا كان التواصل هو طبيعة الحضارات العالمية ، فاجدر به أن يكون طبيعة الحضارة الواحدة أعنى الحضارة العربية الاسلامية . ولقد صدق الشاعر قديما اذ أحس مقدار قيمة التواصل فأنشد قائلا :
لقد غرسوا حتى اكلنا واننا . . لغرس حتى ياكل الناس بعننا

ويأتى تاريخ العلوم بالذات متضمنا تلك القيمة السامية التى يجتهد معها كل جيل من العلماء وهو مدرك تماما أن ثمرة مجهوداته وكده قد لا يدركها هو ، ولكن بالتأكيد سوف يدركها اللاحقون ،
اى ايثار عظيم هذا ؟ !!

وإذا كان ليس للدين حدود فكذاك ليس للعلم حدود ، ومن ثم يأتى العلم العربى سواء فى المشرق او المغرب علما واحدا ، ووحدة متكاملة تدل على ان للعرب حضارة وفضلا ودورا لا ينكر . وإذا كانت التبعة التى اثقلت كواهل السابقين من أسلاف الفكر والعلم العربيين هى صنع حضارة شملت مظاهر ومجالات ستنى ، فان التبعة التى ينبغى أن تثقل كواهلنا نحن المعاصرين ليست

فقط الحفاظ على مظاهر تلك الحضارة لدى السلف بل استنهاض مضمونها ومحاولة تطويره وتجديده وليس تغييره وتبديده !

ان مسئوليتنا نحن الجيل الحاضر من العلماء والمفكرين والباحثين عظيمة وخطيرة ، ذلك أننا بما نعمل ونفكر اما نعظم في عين الجيل القادم واما ان ننال اللعنات على ما فرطنا وضيعنا ولم نستطع حتى مجرد المحافظة على تراث السابقين * والتاريخ خير ذاك لمن حفظ ومن ضيع ، من جمد ومن طور .

واذا كانت الخلافة الاسلامية في الاندلس قد انتهت منذ قرون فلا أقل من احياء ذلك المجد العظيم في المكتبات التي تركها لنا أجدادنا واخراج المخطوطات الثمينة والنادرة من الادراج القابعة فيها ، علنا نكرم جيل العظماء من هؤلاء العلماء الاول بأن نحیی ما أفنوا حياتهم في تدوينه وصياغته لا أن نهيل عليه التراب * ولسنا أقل من غيرنا من المستشرقين الذين شغلتهم قضية حضارتنا ومجدنا ، فنحن ان فعلنا ذلك — وأظن أننا فاعلون — فذلك أضعف الايمان !

محمد أحمد عبد القادر

المراجع

- (١) ميللى (ألفو) : العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى ،
ص ١٤٣ ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين - طبعة
دار القلم - القاهرة ١٩٦٢ .
- (٢) نللىنو (كلولو) : علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى
ص ١٧ طبعة روما ١٩١١ .
- (٣) المرجع السابق ص ١٧ .
- (٤) عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ودور العلماء للعرب فى تقدمه ص
٦٩ طبعة دار المعارف ١٩٦٦ .
- (٥) خالد الصونى : تاريخ العرب فى اسبانيا ، انظر ص ٣ - ٧ المطبعة
التعاونية دمشق ١٩٥٩ .
- Lane Poole : The Story of the Moors in Spain. PP. 33 - 45
(London, G. P. Putnam's Sons, 1902).
- Budgett Meaking: Moorish Empire, A Historical Epitome
P. 46 (London - 1899).
- R. H. Towner: The Philosophy of Civilization, P. 117
(New York - 1923).
- (٩) خالد الصونى : تاريخ العرب فى اسبانيا ، ص ٣٣٤ .
- (١٠) السيد عبد العزيز سالم : قرطبة حاضرة الخلافة فى الاندلس ج٢
ص ١٥٩ نشرة مؤسسة شباب الجامعة .
- (١١) المقرئ (أحمد بن محمد) : نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب
ج٢ ص ١٤٦ . تحقيق محيى الدين عبد الحميد ، القاهرة
١٩٤٩ .
- (١٢) المرجع السابق : ج١ ص ١٤٧ .
- (١٣) المرجع السابق : ج١ ص ٣٧١ .
- (١٤) نقلا عن د* عبد العزيز سالم : قرطبة ج٢ ص ١٦٥ - ١٦٦ .

- (١٥) احمد مختار العبادى : الاسلام فى لرض الاندلس ص ٢٤٣ مقالة
بمجة عالم الفكر - المجلد العاشر - لعدد للثانى ١٩٧٩ .
- (١٦) لحمد بن عبد ربه الاندلسى : لعمد الفريد ط ثالثة ج١ المقدمة تحقيق
لحمد امين واخرين - للقاهرة ١٩٦٥ .
- (١٧) سوادى عبد محمد : تاثر الفكر الاندلسى بالحركة العلمية فى المشرق
الاسلامى ص ٢٨٧ . مقالة بمجة عالم الفكر - المجلد الثالث
عشر - لعدد للثانى ١٩٨٢ .
- (١٨) كيمنى (جون) : الفيلسوف والعلم ص ٢٥٦ ترجمة د. امين
الشريف نشرة ببيروت ١٩٦٥ .
- (١٩) عبد الحليم منتصر : تاريخ العلم ص ١٠ طبعة دار للمعارف ١٩٦٦ .
- (٢٠) موى (بول) : المنطق وفلسفة العلوم ص ١٥ ترجمة د. فؤاد زكريا
طبعة القاهرة ١٩٦١ .
- (٢١) المسعودى : مروج الذهب ومعادن الجواهر ص ١٧٨ ج٧ طبعة باريس
بجون تاريخ .
- (٢٢) ابن سينا : القانون فى الطب المجلد الاول ص ١ طبعة روما
١٥٩٣ م .
- (٢٣) السيد عبد العزيز سالم : قرطبة ج٢ ص ٢٠٧ .
- (٢٤) جورج شحاته قنواى : تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم
والعصر الوسيط ص ١١ طبعة القاهرة ١٩٥٩ م .
- (٢٥) حسن صديق خان : لبعده العلوم ص ٥٣٣ طبعة لكنو بالهند
١٢٩٦ هـ .
- (٢٦) سليمان بن حسان الاندلسى (ابن ججل) : طبقات الاطباء والحكماء
ص ٩٢ . تحقيق فؤاد السيد ، القاهرة ١٩٥٥ .
- (٢٧) ابن ابي نصيبعة (موفق الدين ابو العباس) : عيون الانباء فى
طبقات الاطباء ص ٤٩٢ طبعة دار الثقافة - ببيروت ١٩٧٩ .
- (٢٨) ابن ججل : ص ٨٥ .

- (٢٩) قدرى حافظ طوقان : تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك
ص ١٠٩ ط الثالثة نشرة دار اللقم - القاهرة ١٩٦٣ .
- (٣٠) نللىنو (كارلو) : علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون
الوسطى ص ٢٠ طبعة روما ١٩١١ .
- (٣١) انظر المرجع السابق ص ١٩ .
- (٣٢) المرجع السابق ص ٢٠ - ٢٢ .
- (٣٣) ابن سعيد المغربى : المغرب فى حلى المغرب ج١ ص ٤٥ تحقيق
د. شوقي ضيف دار المعارف مصر ١٩٦٤ .
- (٣٤) صاعد الاندلسى : طبقات الامم ص ١٠٧ طبعة مطبعة السعادة -
القاهرة .
- (٣٥) انخل جنثالك بالنتيا : تاريخ الفكر الاندلسى ص ٤٥١ ترجمة
د. حسين مؤنس ط١ اولى - القاهرة ١٩٥٥ .
- (٣٦) د. على عبد الله الدفاع : اسهام علماء المسلمين فى الرياضيات
ص ٨٢ ترجمة د. جلال شوقى ، طبعة دار الشروق -
بيروت ، ١٩٨١ .
- (٣٧) ابن الفرضى : تاريخ العلماء والرواة للعلم فى الاندلس ج٢ ص ١٢٥
القاهرة ، ١٩٥٤ .
- (٣٨) قدرى طوقان : تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك ص ٤٦٣
٤٦٥ .
- (٣٩) سوادى عبد محمد : تأثر الفكر الاندلسى بالحركة العلمية فى
المشرق الاسلامى ص ٣٠٥ (نقلا عنه) .
- (٤٠) نقلا عن د. عبد العزيز سالم : قرطبة ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .
- (٤١) ابن خلكان : وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ج٢ ص ٢١٨ تحقيق
محمد محيى الدين عبد الحميد ط اولى - القاهرة ١٣٦٧ هـ .
- (٤٢) انظر المقرى : ج٤ ص ١٦٧ وما بعدها .

في أصالة الفكر الإسلامي ومعاصرته

— المنطق التجريبي الإسلامي (غموض تفرد ولبداع) :

لقد عرف أرسطو بمنطقه قبل أن يعرف بشيء آخر من آثاره الفلسفية ، وكان لمنطقه السيادة المطلقة في العصرين القديم والحديث ، فلم ينزعه السيادة منطق آخر إذ ليس ثبت سواه .
 فالجدل الأفلاطوني أقرب إلى المناقشة والحوار منه إلى المنطق كقواعد عقلية تنتظم الفكر وتعضم الذهن من الوقوع في الزلل .
 أما قانون أبيقور (١) فهو لا يرمى إلى وضع قانون بهذا المعنى الذي سبقت الإشارة إليه بل ينصب على المعرفة أولاً وطريق كسب المعلومات ، نعم لقد قسم الأبيقوريون الفلسفة إلى ثلاثة أقسام يجعلوا المنطق واحداً منها (المنطق — الطبيعة — الأخلاق) إلا أن هذا التقسيم كان سيوريا تقليداً فقط وتأثروا من خلاله غالباً بأفلاطون ، ولذا كانت عنايتهم بدراسة المنطق هزيلة .

أما الرواقيون (٢) فقد قاموا بنقد المنطق الأرسطي ووجهوا إليه اعتراضات هامة ؛ وكانوا لا يؤمنون بفكرة (الكلي) — التي سنوضحها فيما بعد —

(١) أبيقور — الذي تنتمي إليه المدرسة الأبيقورية في الفلسفة — هو فيلسوف يوناني ولد عام ٣٤١ ق.م. في سلوموس ، وكانت الأخلاق عنده محور الفلسفة وغايتها ، ومذهبه في الأخلاق هو مذهب اللذة إذ أن غاية الحياة عنده هي اللذة .
 (٢) المدرسة الرواقية ينتهي إليها أولئك الذين عرضوا جاصطكيب الرواقي لمصناب الظلة ، وكلفت معاصرة اللايقورية ومعارضة لها .
 وضع أصولها (زينون) ولتمهات من بعده تلميذان له ، ومذهبها في الأخلاق هو أن يعيش الإنسان بوفق الطبيعة والعقل ويؤذي بعض المؤرخين لأنه يكاد يكون مذهباً بطونياً من حيث أن الانسجام إنما يكون بالاتحاد بالعقل الكلي .

عليها من قواعد المنطق وقوانينه ، وحاولوا تأليف منهج استقرائي
يثور على صورية منطق أرسطو ويرسم ملامح مناهج البث العلمي
الحديث .

وكذلك عارض الشكاك (١) منطق أرسطو الا أن تلك المعارضات
لم ترق لأن تكون موقفاً مجابهاً لسطوة المنطق الأرسطي ومن ثم
جرفها أمامه سلطان منطق أرسطو القاهر ! .

تلك كانت الصورة العامة لحصلة التراث الذي وجده المسلمون
أمامهم بصدد المنطق .

وليس من شك في أن هذه ^{فرية} الحصلة من المنطق - وهو أداة
الفكر ومنهجه - قد لاقبت اهتماماً كبيراً في دوائر الفكر الاسلامي ،
فتناولها المفكرون الاسلاميون بالدراسة الواعية المستفيضة . ولقد
اختلفت النظرة الى المنطق ، يقول جولد تسهير : بينما كان الموقف
هو التحفظ أو الحذر بازاء كثير من علوم الاوائل (أى علوم
اليونان) فإنه كانت هناك معارضة خطيرة للمنطق ، ذلك أن الاعتراف
بطرق البرهان الارسطاليسى اعتبر خطراً على صحة العقائد الایمانية
لأن المنطق يهددها تهديداً خطيراً ، وقد عبر عن ذلك غير المتفقين
بقولهم :

« من تمنطق فقد تزندق » (١) .

(*) الشكاك هم جماعة لاحظوا تعارض بعض الآراء وتناقضها ففتقروا
الثقة في اليقين وفتقدوا الايمان بالحق والخير ، وامامهم في ذلك
هو (بيرون) (٣٦٥ ن م) وهو المعزوف بكونه صاحب مذهب
اللاادرية ، المنكر للعلم واليقين .

(١) - انظر جولد تسهير : العقيدة والشريعة في الاسلام ص ٣٦ وما بعدها
ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون - دار الكاتب المصري - ١٩٤٦

ونلاحظ أنه لما كانت الحضارة الإسلامية سر على مستوى الفكر مسبوقة بالحضارة اليونانية التي ارتبطت بها ازدهارها وتقدمها بالفكر ، ولما كان المنطق مدخلا للفكر ومفهما له ، كان لابد أن تطرح (قضية المنطق) على صعيد الفكر الإسلامى

وكما يذكر الدكتور النشار فى صدر كتابه (مناهج البحث عند مفكرى الاسلام) (٢) أن الفكرة التي كانت سائدة لدى الباحثين - ثرقيين وأوزبيين - أن المنطق الارسطاليسى تولى معنى العالم الإسلامى - حين ترجم وتوالت تراجمه - أحسن مقابلة - فسرعان ما اعتبرته المدارس الإسلامية - على اختلاف نزعاتها وتباين أغراضها - قانون العقل الذى لا يريد ، والمنهج العلمى الثابت : تعريفاته وحدوده ثابتة ، وأحكامه وقضاياها مسلم بها ، وأقيسته منتهى لليقين وموصلة الى العلم من حيث هو . ومن ثم نشأت تلك الفكرة القائلة : أن المنطق الارسطاليسى أميز مثال (للغنى اليونانية) التى افتتن بها المسلمون ، والتى سيطرت على عقولهم حتى العصور القريبية . وبهذا جل الباحثون مشكلة المنهج فى العالم الإسلامى بأن ذلك المنهج كان أرسطيا إن فى كلياته وإن فى تفصيلاته .

والحقيقة ان مثل تلك المقولة ينبغي أن تؤخذ بعين الحذر والنشك فى صدق مؤداها ، وقبل أن نناقش مدى صدق هذه المقولة علينا أن نطرح تساؤلات تضع لنا العلامات على طريق بحثنا فى هذه القضية :

- بالعود الى مسألة التأثير والتأثر بما هو حجم ودور هذه المسألة فى قضيتنا المثارة ؟

(٢) مناهج البحث عند مفكرى الاسلام : المقبعة دار المعارف ١٩٦٥ .

— هل المنطق — وهو منهج الفكر السليم — وأداة البحث الصحيح عام بحيث لا يجد أن ينضوي تحته كل فكر ، أم أن في هذا المنطق خصوصية خاصة من واقع وظروف كل ثقافة وحضارة ؟

— هل للمنطق قواعد عامة يسلم من يسير على هديها ويعتبر من يجيد منها (خارجاً) عن بيباق النهج المنطقي ؟ أو بعبارة أخرى هل تلزم قواعد المنطق (الجامدة) من يسلكها بطابع الجمود والتقليد ، وهل هناك من تعارض بين تلك القواعد المنطقية وطموحات الفكر البشري الوثاب ، وقدرات العقل الانساني المتجدد ؟

تلك وغيرها تساؤلات تلح علينا وتطرح نفسها طرخوا ونحن بصدد قضية دور المنطق وأثره في الابداع ؟

التحقيق أن المنطق انتقل — من بين ما انتقل — من خلال حركات تبادل التراث الثقافي بين العرب وغيرهم من ثقافات ، خاصة مع الثقافة اليونانية . وإذا كان العرب أو المسلمون قد تلقوا هذا التراث اليوناني في المنطق — في إطار مقولة التأثير والتأثر بهم — على أنه أحد عناصر الفكر والثقافة اليونانية ، إلا أنهم لم يتبهرروا به إلى ذلك الحد الذي تصور معه بعض الباحثين — كما سبقت الإشارة — أن الحق لا يعدو المنطق الارسطي ، بل ربما كان العكس هو الصحيح .

وقبل أن نتناول موقف المسلمين من المنطق الارسطي قبولاً أو رفضاً نشير في عجالة إلى انتقال التراث اليوناني — ومن بينه المنطق — إلى الثقافة العربية والاسلامية . يقول ابن كثير : « ان علوم الاول — أي علوم الفلسفة اليونانية — دخلت إلى بلاد

(*) راجع ما فكروا به قبل بصحة مقولة التأثير والتأثر .

المسلمين في القرن الاول لا فتحو ابلاد الا، عليم لكنها لم تكثر فيهم ولم
تنتشر ، لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها (٢) .

ولقد ساعد على صلة علم المسلمين بفلسفة اليونان في القرن
الاول من الهجرة احتكاك المسلمين العلمى واتصالهم بآباء الكنيسة
في التسلم وما بين النهرين وفي اديرتهم وحنائسهم ونعيتهم لعقائد
المسلمين (١) . ولقد كثر المسلمون الحرية الدينية والفكرية، لا لاديرة
والكنائس فكانت كمجامع علمية تدرس فيها فلسفة اليونان وفي
مقدمتها منطق أرسطو (٣) .

لقد بحث الاسلاميون اذن المنطق الارسطي منذ وقت مبكر ،
ولكنهم لم يمشوه كما تركه أرسطو نفسه ، بل من خلال ابحاث علماء
مفسرة له ، أو معارضة له بحيث يتجتم على الباحث
في منطق الشراح الاسلاميين أن يعود إلى التراث المنطقي الخلفي
بعد أرسطو خاصة لدى أصحاب الفلسفة الرواقية (٤) .

وهكذا فانه مع التسليم بالاثر الاكبر للمنطق الارسطي عند
الشراح الاسلاميين الا أنه لا يمكن رد تصوراتهم عن المنطق الى
مصدر واحد فقط هو المنطق الارسطي . فلقد دخلت في هذا المنطق

(٣) - جلال الدين السيوطي : من المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام
- ص ٩٢ .

(٤) - في الاسكندرية واطاكية واورعما ووعران ونصيبين وبعث جيسابور
وغيرها من مراكز العلم والثقافة .

(٤) - انظر ، د . يعقوب : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ص ٣٧
وما بعدها .

(٥) - انظر في ذلك بالتفصيل د . عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، ص ٢٢٨
وما بعدها .

عناصرَ مشائية وضعها تلامذة أرسطو من بعده ، كما دخلت فيه عناصر رواقية وأفلاطونية محدثة ، كذلك أثرت عليه الدراسات اللغوية العربية أشد تأثير •

ولن نحاول الأفاضلة في انتقال المنطق انيوناني الى الفكر الاسلامي فهو فضلا عن كونه يحتاج الى دراسات مستقلة ، ليس بمجال دراستنا ولا بحثنا (٦) •

واذا ما جئنا الى لب القضية وهو موقف المسلمين من منطق أرسطو ، فأننا بطبيعة الحال لا نعنى موقف فلاسفة المسلمين ، حيث سبق أن أوضحنا ان مقدمات مذهبهم مستمدة من (خارج) الاطار الاسلامي ومن ثم جاءت نتائج فكرهم غريبة ومبتدعة • يقول الدكتور النشار : « فإن العبقريّة الاسلاميّة في التوصل إلى المنهج لا في كتب من يدعون (فلاسفة الاسلام) وهم دوائر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الاسلامي العام • بل في كتب ممثلي الاسلام الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وغيرهم من مفكرين مسلمين » (٧) •

ان المنطق اليوناني في الحقيقة لم يلق قبولا في الاوساط الاسلامية ، خاصة المنطق الارسطي من حيث هو منطق صوري يعبر

(٦) هناك العديد من المؤلفات الحديثة التي تعرض من خلالها الباحثون والدارسون لمثل هذه القضية ، وبالإضافة الى ذلك فهناك العديد من كتب التراث في هذا الصدد نذكر منها عن سبيل المثال : الخوارزمي مفاتيح العلوم ص ٧٩ وما بعدها ، التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ١ ص ٢٨ وما بعدها الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ، التنبيه على سبيل السعادة ، اخوان الصفا : رسائل اخوان الصفا ابن سينا : منطق المشركين ، الساوي : البصائر النصيرية •

(٧) مناهج البحث عند مفكري الاسلام : المقدمة :

عن خصائص الحضارة الهلينية ، بينما يتميز الحضارة الإسلامية بالطابع العلى . ان الاسلام وضع من أوضاع الحياة العملية ، يتضح ذلك فى أسلوب حياة المسلمين وفى علومهم ، فقد استعاذ الرسول ﷺ من علم لا ينفع . ويقول العز بن عبد السلام : ان الله تعالى شرح لعباده السعى فى تحصيل الصالح عاجله وآجله . . . وأن ذلك جار فى العبادات والمعاملات ومآثر التصرفات . وفى الحقيقة أنه بناء على الحاجة الضرورية فى الحياة العامة تطور الفكر الإسلامى ، ومن ثم انجبه المسلمون الى المنطق المادى دون الصورى ، والى التمثيل والاستقراء دون النقياس ، وغنى عن البيان صيغة الاستقراء بالعلوم التجريبية .

والذين درجوا من النباحين من مستشرقين وغيرهم على القول بأن العرب والمسلمين تلقوا المنطق الأرسطى بالانبهار والافتتاح التسديدين إنما تقوم نظرتهم تلك على أن هذا الانبهار الإسلامى بالمنطق الأرسطى وغيره من محصلة التراث اليونانى — دليل على أن المسلمين لا ابتكار ولا ابداع عندهم ومن ثم فهم لا يملكون — وفقا لتلك النظرة — سوى التأثير بغيرهم الى حد الانبهار . تلك اذن دعوى ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب . فلقد درج كثير من المستشرقين الى رد كل تفكير فلسفى فى الاسلام الى مصادر سابقة عليه يونانية أو فارسية أو هندية ، وربما اليونانية على وجه الخصوص . وعم يريدون بذلك أن يحرمو الفكر الإسلامى كل أصالة وابتكار ، ويطلون ذلك فى نطاق الفلسفة بقصور العقلية الدامية البسيطة عن تعقيدات الفلسفة ، وفى نطاق العلم لم يكن العرب إلا حملة التراث اليونانى ليسلموه الى الحضارات الأوروبية الحديثة ، وأنه لا غنى لهم فى ذلك الا حفظه فحسب . بل ربما ضن عليهم

بعض المستشرقين بصفتي الحفظ والفهم فاتهمهم بالسخ والتقصير
عن تفهم ذلك مثل رينان وغيره (١) .

ويمكن الرد على مثل تلك الدعوى بالقول بان الدراسة الموضوعية
لاية حضارة لا بد أن تتم من خلال اعتبارين :

أولاً : أن لكل حضارة مقوماتها الذاتية حتى لا تعصف بها
التيارات الثقافية (٢) وأنه يمكن التعرف على الخصائص العامة
لاية حضارة من الحضارات ، وأنه إذا تباينت الحضارات المختلفة
فذلك راجع الى اختلاف ظروف كل منها زماناً ومكاناً فضلاً عن
اختلاف أسلوب التفكير . وهذا يفسر تنوع ما وصل اليه الآن
من تراث الانسانية .

ثانياً : أنه لا توجد حضارة ما قد استقلت تماماً بمقوماتها
لستقلالاً تاماً فلم تتفاعل مع ما سبقها من حضارات أو لم تتأثر بما
سبقها من ثقافات . ومن ثم فإنه لا مبرر لرد كل مسألة في الفكر
الى اليونانيين وحدهم دون غيرهم .

وفي ضوء هذين الاعتبارين يمكن تقسيم العلوم الاسلامية
الى قسمين :

للقسم الاول منها هو عبارة عن علوم متصلة ببلدين واللغة ،
وتقوم على خدمتهما علوم مثل علوم القرآن والحديث والفقه
والتشريع وعلم الكلام ثم علوم الادب والنحو . وهذه العلوم متصلة

(٨) انظر نجيب العتيقي : المستشرقون ج ١ ص ١٧١ وما بعدها .
وايضاً : أحمد أسمايلوفتش : فلسفة الاستشراق ص ١٩٨ وما بعدها
(٩) انظر د . أحمد صبحي : في فلسفة التاريخ ص ٢٥٩ وما بعدها .

بجوهر الأسانيم ومفومات حضارته ومن ثم فقد لفظ المسلمون كل ما هو غريب عليه •

وأما القسم الثانى فهو علوم متصلة بالحياة والعقل ، وهي أما وليدة مقتضيات الحياة العلمية كالطب والكيمياء والفلك وما الى ذلك، أو وليدة النظر العقلى كالرياضيات (ولكنه فى جانب منه نظر عقلى متصل بالعمل) وغيرها • وتمثل هذه العلوم القدر المشترك بين مختلف الثقافات ، ومن ثم فتحت العرب نوافذهم على نتى التيارات الثقافية فنفذت اليهم افكار هندية وفارسية ويونانية وغير ذلك • ولم يكتف العرب والمسلمون بترجمة مثل ذلك التراث والأفادة عنها (تأثرا) وانما تفاعلوا ايجابيا مع هذا اللون من الثقافة وأسهموا فيه بنصيب وافر (تأثيرا) أفاد منه غيرهم من أصحاب الحضارات الاخرى خاصة الاوربية •

أما بالنسبة لوضع المنطق من هذين التقسيمين فيرجع الى الزاوية التى ينظر اليه من خلالها • فهناك من نظر اليه بوصفه وثيق الصلة باللغة من ناحية والميتافيزيقا من ناحية أخرى ، ومن ثم أنكروا منطق اليونان • وهذا الاتجاه متبنوه كثيرون ويمثلهم ابن تيمية وابن الصلاح • وهناك من نظر اليه بوصفه القدر المشترك من تفكير الناس جميعا على اختلاف دياناتهم فهو معيار العلم ومحك النظر ، ومن يتبنى مثل وجهة النظر هذه نجد أبا حامد الغزالي •

ومن هنا يمكن القول بأن المنطق من حيث هو معيار العلم ومحك

(*) يقول غلندى فى هذا الصدد :- يجب أن تفتح نوافذة بيتى لكنى تهب عليه رياح كل الثقافات بشرط ألا تقتلعنى من جذورى - - -

النظر - كما يذهب الغزالي الى ذلك (١٠) - ومن حيث هو قواعد عامة يسير الفكر الانساني على هديها (مثل قوانين التفكير الاستنباطية) يمكن أن يكون عاما لا فرق فيه بين حضارة وأخرى أو ثقافة وأخرى . ولكن فلاحظ أن هناك ظروفا تخص كل حضارة على حدة - كما سبقت الإشارة - أو بالأحرى لكل حضارة اهتماماتها في مجال البحث ولما كان المنطق هو أداة البحث ومنهجه كان عليه أن يواكب تلك الاهتمامات الخاصة لكل ثقافة أو حضارة . ويمكن انقول بمساراة أخرى أن (موضوع) البحث هو الذي يمكن أن يشير الى منطلق هذا البحث ومنهجه . فاذا كان الاطار النظري هو الغالب على البحث فإن المنطق الصوري أو الرمزي هو الذي يصلح في هذا الصدد على الأرجح . أما اذا كان الجانب العملي أو التجريبي أو التطبيقي هو الغالب على البحث فلا بد اذن من وجود (نوع) آخر من المنطق أو المنهج يواكب مثل هذا الاطار الجديد في البحث وهكذا .

فكان موضوع البحث اذن يشير الى المنهج ، كما أن المنهج يشير الى الموضوع . ولا اعتقد أن مثل هذا التنوع أو التعدد يفقد الحقيقة البحثية وحدتها وكيبتها طالما كانت هناك محافظة على القواعد العامة للفكر التي ان تجاوزناها كنا قد تجاوزنا منطق الحق الحقيقة البحثية وحدتها وكيبتها طالما كانت هناك محافظة على للمنطق ينتظم الفكر الانساني عموما ، وطرائق خاصة في المنطق والفكر والسلوك تتفق وظروف كل حضارة وتتسق مع متطلباتها .

نعود الآن الى لب المشكلة وهي أنه لا كان اتجاهه الرفض والانكار لمنطق أرسطو هو الاتجاه الغالب على جوانب الفكر

الاسلامى ، فما حى تلك الاسباب والمبررات التى كان من أجنها مثل هذا الرفض ، وهل كان رفض الاسلاميين لهذا المنطق دليلا على أنهم جاوزوا الحقيقة — باعتبار أن منطق أرسطو هو نموذج يحاول ترسيخ الحقيقة ؟

المشكلة عند الاسلاميين هى بيان :

أولا : أن أسلوب الحياة العمى للمسلمين لا يتسق مع صورته منطق أرسطو . ومن ثم استخلص الأصوليون والمتكلمون منهجا للبحث ذا نزعة تجريبيه عملية .

ثانيا : انكار منطق أرسطو لاستناده الى أصول ميتافيزيقية تتعارض مع العقيدة الاسلامية . ونلاحظ أنه بالرغم من أن التسريع الاسلامى يستند أساسا الى النص من كتاب أو حديث فإن هذه النصوص لم تكن تنفى بجميع الوقائع والمشكلات التى واجهت الفقهاء لا سيما بعد اتساع رفعة الاسلام وتطور حضارته وتعدد أساليب الحياة فيه عما كانت عليه زمن الرسول ﷺ . ولما كان التشريع الاسلامى — باستثناء العبادات — توفيقيا بمعنى أن أحكام المعاملات جاءت فى الاغلب معللة ، فقد سمح ذلك للفقهاء بقياسها على الحالات المتماثلة التى لم يرد فيها نص صريح .

يقول ابن خلدون : ان كثيرا من الوقائع بعده ﷺ لا تندرج فى النصوص النابتة ، فقاها بما ثبت وألحقها بما نص عليه بشروط فى ذلك الإلحاق تصح تلك المساواة بين التبيينين أو المثليين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيها واحد . وصار ذلك

دليلاً شرعياً باجماعهم عليه - وهو القياس (يقصد القياس التمثيلي) (١١) •

وهكذا توصل الفقهاء الى استخدام قياس التمثيل أم قياس الغائب على الشاهد ثم استخلصوا أصوله ، فنشأ - نتيجة لذلك - علم الأصول الذى هو لفظة كالمنطق للفلسفة •

ولم يكن قياس التمثيل سورياً لان تجدد الوقائع وتنوع المشكلات - مع تباين الأزمان واختلاف البلدان كل ذلك دفع انفقهاء الى مراعاة الملابسات والتخروفس التى وردت فيها هذه الأحكام • فلم تكن الغاية القصوى من التشريع فى المعاملات حوفية النص وانما تحصيل المصالح ، فاذا كان التزام النص يؤدى الى ضياع المصلحة المقصودة منه فان الحكم به - ينتفى لوجود علة أخرى تعارضه • وسوف نتعرض لهذه المسألة بالتفصيل - لانها هى جوهر موضوعنا - فى الصفحات القادمة •

أما ما ينبغى توضيحه بهذا الصدد هو أنه ليس مطلق المصلحة مرجحة على النص حتى لا يصبح تشريع المعاملات، اتباعاً للاهواء. وإنما حددت المصلحة بما يحفظ للناس دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم ومآلهم ، من حيث أن الغاية من التشريع هى : أنه لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام •

والذى يمكن أن نخلص اليه هو إنه لم تكن أمام مشرعى الاسلام مقدمات كبرى من نصوص يطبقونها على الحالات الجزئية

(١١) ابن خلدون : المقدمة ، وانظر أيضاً د • النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ج١ ص ٢٩٣ وما بعدها ، ومناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ١٨٢ وما بعدها •

في شكل قياس تطبيقي صوريا كما كان فعل قضاة بايل بالنسبة لسريعة حمورابي (١) .

وانما كان فقهاء المسلمين يزاء واقع حي من المشكلات المتجددة التي كانت تطرح نفسها باستمرار على واقع الحياة الإسلامية ، تلك المشكلات التي فرضت على الفقهاء منهجا عمليا وواقعيا في استنباط الأحكام (٢) . من أجل ذلك شاع القول : تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الأمور . كذلك نلاحظ أنه لم تكن هناك مقدمات يفترض التسليم بصحتها كما هو الحال بالنسبة للقياس الارسطي — كما سنرى — ذلك أنه لم يكن هناك استنباط لاحكام عن مسائل لم تقع أو يستحيل وقوعها . وانما تسغلت المشكلات الحية تفكير الفقهاء والاصوليين فالتمسوا منهج بحثهم من الواقع .

تلك كانت صورة للظروف التي أحاطت بنشأة منهج الاصوليين

(*) مثال ذلك هذه القضية أو هذا الحكم المصاغ على نحو تركيبى استدلالى كما يلي :

— إذا قالت المرأة لزوجها أنت لست زوجي فهي تلقى في النار .

— هذه المرأة قالت لزوجها أنت لست زوجي .

∴ فهي تلقى في النار .

(*) نلاحظ أن هذه القضية مطروحة الآن وباهتمام بالغ ، وتعتقد من أجلها الندوات والمؤتمرات التي تدور كلها حول ربط الفقه الاسلامي بواقع المسلمين المعاصرين ، ومستفيحيين في ذلك بخاصية (المرونة) ولا أقول النسبية في هذا الفقه الاسلامي . كما تشغل هذه القضية نفرا كثيرا من الكتاب والباحثين اذكر منهم على سبيل المثال الاستاذ فهمي هويدي الذي يتناولها تناولا رائعا على صفحات جريدة الاهرام، انظر على سبيل المثال الاعداد التي صدرت في عام ١٩٨٦ وما بعد ذلك .

فى استنباط الاحكام ، هى صورة تلقى الضوء على النزعة التجريبية
الاسمية لمناهج البحث لدى الاصوليين والمتكلمين •

ويجدر بنا قبل أن نناقش مظاهر النسق التجريبى فى منطق
المسلمين ومنهجهم البحثى أن نذكر فى ايجاز لمحات عن خصائص
المنطق الارسطى فى مباحثه الثلاثة (الحدود — القضايا — الاستدلال)
وبيان نقد المسلمين لجوانب تلك المباحث كتمهيد لوضع منطق واقعى
وتجريبى ينبض من واقع الناس لا أن يفرض على الناس ويحدد
وجهتهم فى التفكير •

نقد مباحث المنطق الارسطى :

نحاول هنا تبيان خصائص كل مبحث من مباحث المنطق الارسطى تمهيدا لبيان نقد المسلمين له واقتراحهم منطقا بديلا يتصل بواقعهم الذى يعيشونه ومن واقع ظروفهم المتجددة المتغيرة .

أولا مبحث الحد : (خصائص الحد الارسطى) :

١ — يهدف مبحث الحدود عند أرسطو الى التعريف بالماهية أو الذات وبذلك نصل الى حقيقة اللفظ المحدود .

٢ — التعريف بالحد لدى أرسطو يكون للحقائق المركبة ، أى الانواع التى يمكن أن تتدرج تحت جنس .

٣ — التعريف بالحد التام يقتضى الجنس القريب والفصل .

٤ — إذا كان التعريف بالحد وصفاً لحقيقة الشيء المحدود ويقتضى الجنس والفصل فان هذا يقتضى معرفة الذاتيات جميعاً وحضراً وتمييزها عن العرضيات العامة ثم ترتيب الذاتيات لمعرفة أجناسها القريبة والبعيدة ومعرفة الصلة الجوهرية التى تميز النوع عن سائر الانواع المدرجة تحت الجنس حيث لا يوجد للشيء المحدود إلا فصل واحد .

٥ — مبحث الحد عند أرسطو وثيق الصلة بالميتافيزيقا له وذلك

من ناحيتين :

(١) يهدف الحد الى الوصول الى جوهر الشيء ، وفكرة الجوهر ميتافيزيقية وكذلك فكرة الماهية .

(ب) اشتراط أرسطو للجنس والفصل. متصل بمبحث المغالحيث
الجنس هو العلة لعله المادية للشيء كما أن الفصل هو العلة الصورية.
ومبحث العقل المادية والصورية راجع لديه الى فكرة النهيولى والصورة
وهى فكرة ميتافيزيقية .

ثانيا : مبحث القضية : (خصائص القضية لدى أرسطو) :

١ - مبحث القضية وثيق الصلة بمبحث الحدود من ناحية
ومبحث الاستدلال من ناحية أخرى . أما صلته بمبحث الحدود فانه
لما كان الحد الأرسطى يهدف الى التعريف بالحد أى الى الوصول
الى الكنه أو الماهية ، ولما كانت ماهية النوع مشتركة بين جميع
أفراده كانت القضية الكلية هى الأهم . من حيث أن الجزئى لا يتعلق
به تعريف . وأما صلته بمبحث الاستدلال فان القضية الكلية هى
وحدتها التى تصلح أن تكون مقدمة كبرى فى القياس أهم انواع
الاستدلال عند أرسطو ، فضلا عن استحالة الانتاج من جزئيتين .

٢ - مبحث القضية وثيق الصلة بنظرية المعرفة لدى أرسطو
حيث لا علم الا بالكلى لان الجزئيات متغيرة مختلفة بينما تتوابع
العلوم كلها قضايا كلية .

٣ - مبحث القضية وثيق الصلة بالميتافيزيقا لدى أرسطو
ومن تابعة من فلاسفة الاسلام ، اذ ترقب على القول بأن الجزئيات
متغيرة وأن العلم بالكلى هو العلم اليقينى ما ذهب اليه فلاسفة
الاسلام من أن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات من أجل نفى التغير
التأزم عن القول بالجزئى عن علم الله ، وهذا يتناقض مع العقيدة
الاسلامية .

٤ - تشير القضية الجزئية الى الموجود الخارجي سواء كان شيئاً أو شخصاً ، بينما تتعلق القضية الكلية بالفكرة الذهنية وبالتالي فان الاهتمام بالقضية الكلية يؤدي الى التصورية ويمتد عن النزعة الاسمية القائمة على التجربة (١) .

٥ - اهتم أرسطو بالقضية المحلية دون سائر انواع القضايا (الشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة مثلاً) كذلك حصر اهتمامه بالقضية المكونة من موضوع واحد ومحمول واحد دون سائر انواع الحملية (المتعدية - علاقة الذاتية - علامة واحد بكثير) .

ثلاثة : مبحث الاستدلال (خصائص الاستدلال في منطق أرسطو) :

١ - لقد حصر أرسطو الاستدلال غير المباشر في أنواع ثلاثة : القياس - الاستقراء - التمثيل .

٢ - يعد القياس عند أرسطو هو أكمل صور الاستدلال لانه وحده الذي يؤدي الى اليقين (٢) أما الاستقراء والتمثيل فانهما يؤهيان اليه الظن ، الا الاستقراء التام فانه يؤدي الى اليقين ، غير ان هذه النوع من الاستقراء ليس الا عملية احصائية أما التمثيل فهو اقرب الى الاستقراء - التناقص بل هو أقل منه يقيناً .

٣ - ان الصورة المعهودة في القياس هي مقدمتان يلزم عنهما نتيجة ، ولا بد من الإقتصار على مقدمتين فقط ، فان كان أقل

(*) النزعة الاسمية أو الاتجاه الاسمي Nominal هو بايجاز شديد اتجاه يقصر وجود الماهيات على اللفظ ويتكثر وجودها في الواقع ، أما في الواقع فليس ثمة وجود الا للاقتراد .

(*) ذلك لانه وحده الذي يمثل الصورية البحتة في المنطق ، فالاستدلال فيه برهاني بينما قضايا الاستقراء والتمثيل تجريبية .

من مقدمتين فهو القياس المضمر (٤) (حيث أن إحدى المقدمتين
— وهى الصغرى — مستترة) وإن كان أكثر من مقدمتين
فهو القياس المركب الذى يمكن تحليله إلى عدة أقسية منفصلة
أو مستقلة .

٤ — إنه لا بد فى كل قياس من مقدمة كبرى إذ أن القياس
انتقال من العام إلى الخاص *

٥ — لا يعد القانون العلمى صديقاً إلا إذا انطبق على جميع
أفراده أو ظواهره ، ولا ينسب معرفة ذلك إلا بقياس يكون فيه
القانون هو المقدمة الكبرى ، من حيث أن استناد القياس إلى الديكتوم
أى ما يطبق على العام يطلق على الخاص وما ينفى عن العام
ينفى عن الخاص ، وهذا ما جعل المناطق الإسلامية المتسايعين
لارسطو يقولون : لا يقال التصديق إلا بالقياس ، أى لا نعلم يقينية
أية قضية إلا إذا كانت نتيجة فى قياس *

(*) القياس المضمر هو قياس كامل فى العقل غير كامل فى التعبير .
تحذف إحدى مقدماته لوضوحها مثل :- (هذا الشكل مجموع زواياه
= ٢ ق لانه مثلث) : ولا يلتزم الناس إطلاقاً بالاقيسة المحلية بل
بالاقيسة المضمرة ولذلك يسميها ابن تيمية مستترة .
أما الاقيسة المركبة فهى عبارة عن نتيجة قياس تجعلها مقدمة لقياس
جديد مثال :

١ — كل قاهرى مصرى *

٢ — كل مصرى عربى *

٣ — كل قاهرى عربى *

٤ — لا عربى يؤيد الصهيونية *

٥ — لا قاهرى يؤيد الصهيونية *

٦ — كل من يؤيد الصهيونية خائن *

٧ — لا قاهرى خائن .. وهكذا ..

ذلك كان بياناً بأهم خصائص المنطق الارسطي في مباحثه
 الثلاثة : الحد — القضية — الاستدلال تمهيدا لانتقاده من جانب
 الاسلاميين واقتراحهم منطقاً بديلاً نابعا من ظروف واقعهم المتجددة
 المتغيرة • أو هو بمثابة الحديث عن الجانب السلبي أو الهدمي كمقدمة
 للجانب الانشائي و الابداعي •

ونحاول فيما يلي تبين نقد الاسلاميين لتلك المباحث التي
 يتألف منها المنطق الارسطي وصولا الى قمة ذلك النقد واقتراح
 بدائل استدلالية يمكن اعتبارها عبقرية اسلامية في هذا الصدد •

وتتمثل تلك المحاولات الاسلامية في نقد المنطق الارسطي
 وتتمخض في تلك المحاولات التي اسفرت عنها جهود (الاصوليين)
 سواء كانوا من أصحاب أصول الفقه (الفقهاء) أو من أصحاب
 أصول الدين (المتكلمين) •

المتطوق الاسلامي ، منهج وسلوك :-

المقصود بالاصول انما منهج البحث عنده الفقيه ، أو هي بلاجرى قلوبهم عاصم لدخول الفقيه من الخط في الاستدلال على الاحكام (١) .
 واذا كان كثير من مؤرخي (علم الاصول) يكادون يجمعون على أن أول محاولة لوضع مباحث الاصول كعلم نجدها عند الامام الشافعي ، واذا كان المحدثون من باحثي المسلمين ، أو من المستشرقين لم ينفرد أي منهم بهذا القول بل شأواكهم فيه نفر من علماء المسلمين الاوائل (٢) . حيث يقول ابن خنبل مثلاً : لم تكن نعرف العلوم والخصوص حتى ورد الشافعي ، ويقول امام الحرمين الجويني : انه لم يسبق الشافعي أحد في تصنيف الاصول ومعرفة ما أقول انه بالرغم من كل تلك الاقوال والازراء الا أن تاريخ وضع المنهج الاصولي يذهب الى حد أبعد من عصر الشافعي بكثير يرتد بجذوره الى عصر الصحابة أنفسهم ولدى الكثيرين من فقهاءهم . وعن هؤلاء الفقهاء أخذت معظم القوانين التي يحتاج اليها في استفادة الاحكام (٣) .

فالامام ابن عباس مثلاً هو واضع فكرة الخاص والعام ، وفي عصر الصحابة ايضاً استخدمت بعض الطرائق في الاستدلال كقياس الاشياء بالنظائر والامثال بالامثال ، كما وضعت ايضاً في العصرين الاول والثاني من الاسلام بعض قواعد للقياس وترايط للعلم ،

(١) انظر ، د . النشار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ص ٦٥ .

(٢) انظر ، الجويني : البرهان - ج ١ ص ٩٠ باب مدارك العقول - مخطوط ، وايضاً ، ابن رشد : فصل المقال ٠٠ ص ٢٤ وكذلك فخر الدين الرازي : مناقب الشافعي ص ٥٨ .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ص ٢١٨ .

والحقيقة أن هذه الجذور التاريخية بكل تفصيلاتها ليست هي التي تعنينا لذاتها ولكن الذي يعنينا أن هناك غلصم (إسلامية) في البحث والاستدلال وأنبرهان لم تكن بحال من الأحوال متصلة مع بعيد أو قريب بوسائل الاستدلال والبرهان الارسطيين •

وإذا كان الإسلاميون — متكلمين وفقهاء — قد استعرضوا أهم خصائص كل مبحث من مباحث المنطق الارسطي فإن ذلك ليس إلا على سبيل المقارنة بتلك الخصائص التي تميز مباحث المنطق الاسلامي الجديد •

مبحث التحد الاصولي :

١ — يتحدث مبحث التحد الاصولي التي معرغة المعنى الذي من أجله استحق الوصف المقصود •

٢ — يكفي في الحد مجرد التمييز بينه وبين غيره من الحدود، فليس الحد عندهم الا القول المفسر لمفهوم الحد وصفته عند مستعمله على وجه يخصه ويحصره فلا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو فيه •

٣ — لا حاجة لذكر الجنس والفصل وإنما يكفي أن يلزم الحد المحدود طرذا وعكبا ، أي من ثبوت الوصف ثبوت المحدود ومن انتفاء الوصف انتفاء المحدود •

٤ — لا يقتضي الحد معرفة حقيقة الشيء أو جبرته ، وإنما يكفي في الحد — أن أمكنه — لفظ مرادفه للمحدود يجعله معنوما بعد أن كان مجهولا للمعنى •

٥ - ليس هناك ما يبرر التمييز بين الذاتيات والعرضيات أو الادعاء بفصل واحد لا يتعدد وإنما أجاز الأصوليون أن تتعدد الفصول .

٦ - ونأتى الى أهم خاصية تميز مبحث الحد الأصولى وهى أن نظرة الأصوليين الى الحد كانت لدواعٍ عملية لاميتافيزيقية ، حيث أن التعريف اللفظى هو المتبع فى العلوم فضلاً عن أنظارهم لفكرة الهيولى والصورة التى هى مستند أرسطو فى اشتراط الجنس والفصل لان الجنس عندهم يتركب من أجزاء لا تتجزأ .

وهكذا بينما نجد منطق أرسطو هو علم الفكر الضرورى من حيث هو متطابق مع الوجود ، فان منطق الأصوليين يتميز بخلوه من الناحية الميتافيزيقية ليكون منطقاً واقعياً يتفق مع الحاجة العملية للإنسان .

مبحث الحد الكلامي :

لقد سبقت الإشارة الى أن معظم المتكلمين لم يقبلوا المنطق الارسطي ، ولا نجد عند أحد المتكلمين محاولة متكاملة لنقد المنطق الارسطي على أسس منطقية ثم اقامة منطق يستند الى روح اسلامية خالصة كما نجد لدى ابن تيمية فى كتابه المسمى (نصيحة أهل الايمان فى الرد على منطق اليونان) والمعروف باسم (الرد على المنطقيين) (١) .

(*) شيخ الاسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) شخصية عظيمة ومؤثرة ، حاول أن يعيد مذهب السلف الى سابق عصره وتنقيته مما لحق به من بدع وضلالات ، وحاول جاعداً أن يزيل الحدود الفاصلة .

- ويلاحظ ابن تيمية أن الفلاسفة - أرسطو ومن شايعة - قد بنوا كلامهم في المنطق على الحد ، فدعوا الى أن انتصور المطلوب لا ينال الا بالحد ولم يقيموا الدليل على ذلك مع أن هذه القضية ليست بديهية . لقد اعترف الفلاسفة أن الوصول الى التعريف بالحد إما متعذر أو متعسر ، وهذا يعنى تعدد الوصول الى الحقائق ، إما وقد أمكن تصور الحقائق والوصول الى العلم فهذا يعنى امكان الاستغناء عن الحد (١) .

ويلاحظ ابن تيمية أن الأمم جميعا من أهل العلوم والمقالات وأهل الاعمال والصناعات يعرفون الامور التي يحتاجون الى معرفتها ويحققون ما يريدون من العلوم والاعمال من غير تكلم بحد قائية العلوم لا يتكلمون مبتدئين بتعريف مصطلحاتهم بالحدود . يستوى

=

المتوهم بين صريح العقل وصحيح النقل في اكثر من كتاب ورسالة له . ولقد ماج عصر ابن تيمية بالاراء المتباينة والذاهب المتضادة والعقائد المتباذة . ولقد خاصم ابن تيمية كل هؤلاء لله تعالى ولدينه ولورسوله (ﷺ) وكان معظم هؤلاء قد تسلحوا بالمنطق الارسطى الذى يرون فيه القانون الذى لا يضل والطريق الاقوم الذى يهذى الى الحق ، فدرس الفلسفة وفهم مسائلها فهما دقيقا كما درس المنطق الارسطى الذى يتسلحون به فى الحجاج فتجلى له ما فيه من خلل ونقص ومن ثم أعلنها ثورة عاتية على المنطق الارسطى سابقا بذلك بكون وغيره من فلاسفة الغرب . يقول جولد تسيهر : « لقد هب لناهضة البدع التى عملت على تحزير العالم الاصلية للإسلام وتعذيلها ، سواء اكان ذلك فى العقائد أم فى الاحكام والعبادات » . (العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ٢٣٥ وما بعدها ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين) .

(٤) انظر ، ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص ٣٢ وما بعدها دار المعرفة بيروت تصدير سليمان الندوى ، وايضا : نقض الخلق : ص ١٨٧ وما بعدها تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة - مكتبة السنة المحمدية .

فى ذلك أئمة الفقه والنحو والطب والصايب وكل أهل الصناعات مع أنهم يتصورون مفردات علومهم . . فعلم بذلك استغناء التصور عن التعريف بالحد . ولو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود لم يكن انفاً قد وقفوا أو اتفقوا على أكثرها . . ويذكر ابن تيمية أن التصديق ليس موقوفاً على التصور ، ونلاحظ من هذا الموقف سرعان نزعة عملية ، والتعريف بالحد إنما يكون للحقائق المركبة أى الأنواع التى يمكن أن تندرج تحت جنس ، أما هالاً يدخل مع غيره تحت جنس كالعقل مثلاً فليس له حد مع أنه معروف فعله . هكذا يمكن استغناء التصور عن الحد ، فإن قالوا يكفى تصوره بما هو أذنى أى الزم فقد اعترفوا بأن التصور لا يتوقف على الحد الحقيقي أو التام .

وأدى بهم البحث فى الحد إلى البحث فى الذاتيات والعرضيات والفرقة بينهما ، وقد عدوا الذاتى ما كان داخل فى الماهية والعرضى ما كان خارجاً عنها ، ثم قسموا الذاتى إلى ما هو لازم للماهية وما هو لازم لوجودها . وبذلك فرقوا بين الماهية ووجودها ثم بين الذاتى واللازم لها .

أما التفرقة بين الماهية ووجودها . فذلك يعنى تصور الشيء قبل وجوده ، ويعنى كذلك تصور الماهية أموراً ثابتة فى الخارج مع أنها فى النفس . لقد تصوروا أن الحقائق النوعية كالإنسان والفرس ثابتة وأنها أزلية قبلها أطلاقاً مثلاً وأثبتها أرسطو فى المادة الماهية ذلك ما جعلهم يفترضون القول بالهولوى ويقيمون على نسبائها القول بقسم العلم ، وذلك فاسد لأنهم على أصل فاسد هو تصورهم الماهية حقيقة منفصلة عن الوجود .

إن الفرق معلوم بين ما هو فى العقل وما هو فى الخارج ،

ولقد كان هناك وعى تام عند ابن تيمية بتلك الصلة الوثيقة بسين منطلق أرسطو وبين ما بعد الطبيعة لديه ، فتصور الماهية منسوبة على الوجود -يؤدي بتطبيقه على موضوعات الطبيعة- إلى القول بالهويولى أى اثبات ماهية للمادة مجردة عن الصور ثابتة فى الخارج أزلية أبدية ، كما -يؤدي الاستناد إليها- فى تفسير العالم إلى القول بقدمه . أما النزعة التجريبية لدى ابن تيمية فإنها لا تجعل للماهية إلا وجوداً ذهنياً أما الوجود العيني فللموضوعات الجزئية وهى أصل كل تصور تنكلى .

إن الوجود الوحيد فى الخارج هو الشخص ذلك أن الموجود هو ما يكون فى الخارج منه ومن ثم فلا يوجد فى الخارج من الماهية إلا الأفراد والاشخاص ، فليست هناك فى الخارج فرسية أو إنسانية ولكن هناك زيد وعمرؤ ، وليست هناك أعداد مجردة كما يرى الفيتاغوريون ، ولا ما هيات مجردة كما يرى أفلاطون ولا ماهيات مطلقة موجودة فى الخارج مقارنة للاشخاص مشاركة لوجودهم كما يرى أرسطو ، أن هذا القول لا يخالف عن القول بأن المعدوم شئ أو أنه موجود (١) .

ويذكر ابن تيمية أن المناطقة يدعون أن الصفات الذاتية تسبق الصفات العرضية ولكن لا فرق مطلقاً بينهما ، بل يستطيع الإنسان أن يتصور ما يريد من الأشياء دون أن يفكر فى صفات الشئ . أن هذه التفرقة

(*) تبني المعتزلة - لاتجاههم العقلى - هذه النظرية فيما عرف عندهم بشيئية المعدوم خاصة عند أبى الحسين الخياط المعتزلى .
راجع هذه النظرية بالتفصيل فى كتاب (فى علم الكلام ص ٣٩٨ وما بعدها د . أحمد صبحى وكتابنا (العلم الإلهى وآثاره فى الفكر الإسلامي ص ١٨٨ ع ٤١٢٠٠ ج ١٠٠٠)

بين الذاتيات والعرضيات تخضع لتخييلات ولا تعود الى حقيقة خارجية ، فالتقدم والتأخر فى الذاتيات والعرضيات تحكم محض غير ثابت فى الواقع لان الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا ، فالوصف لا يكون ذاتيا طبقا لما فى آذهابنا وانما طبقا لحقيقة خارجية والا لاصبح التقديم والتأخير نسيئا نسبيا .

ومن جهة أخرى فان الحاجات الانسانية لا تستقر ولا تسكن؛ كما أن موضوعات العلوم وقوانينها فى تغير وتحول دائمين ومن ثم لا نستطيع وضع حدود ثابتة ومستقرة أبدا على مدى الأزمان وفى أى علم من العلوم .

تلك نزعة اسمية ينكر ابن تيمية من خلالها فكرة الماهية وما يلزم عنها من جنس أو فصل . ولقد أدرك ابن تيمية من ناحية أخرى تلك الصلة القائمة بين مبحث الحد لدى أرسطو وآرائه الميتافيزيقية فى البطل المادية والصورية ، وتلك بدورها وثيقة الصلة بنظريته فى تفسير تجوهر الاجسام الطبيعية هذا التفسير القائم على فكرة الهيولى والصورة . ولما كانت الهيولى غير معينة فى ذاتها وانما تسمح للموضوع بالتعيين حين تستكمل بالصورة فهى أزلية ، الامر الذى أدى الى تطبيق هذه الفكرة على العالم والى القول بقدمه وهو أمر - كما سبقت الاشارة يناقض العقيدة الاسلامية تماما (١) .

وهنا يثار تساؤل : كيف يتم التعريف اذن اذا لم يكن المصود منه التوصل الى ماهية اللفظ المحدود ؟

ان الغرض من التعريف هو التمييز بين المحدود وبين غيره

(*) راجع ما ذكرناه فى هذا الصدد بالقسم الاول من هذه الدراسة .

يُوصف يلزمه طردا وعكسا فيلزم ثبوت الحد بثبوت المحدود وكذلك
 في الانتفاء • وذلك بن يحد المحدود بصفات تخصه كما تحد أعيان
 الأرض بالجهات ، فيقال حدها من الجانب القبلى كذا ومن الشرقى
 كذا وهكذا ، وبذلك يتميز عن غيرها • ان الغرض من التعريف أن
 يفصح المتكلم عن مراده بالاشارة اليه أو بلفظ يرادفه ، ولا يعيب
 ذلك أن يكون التعريف لفظيا لانه المستخدم فى كل أنواع العلوم ،
 اذ ليس المقصود من التعريف الا ذكر مراد المتكلم بهذه الاسماء
 أو المصطلحات (٥) •

وهكذا يعبر ابن تيمية فى بساطة عن الحد أو التعريف ، وقد أخذ
 برأيه جمع من المناطق الانجليز مثل جون ستيورات مل ، كما تابعه
 برتراندرسل فى الاخذ بالتعريف اللفظى دون التعريف بالماهية •

(٥) انظر ، ابن تيمية : نقض المنطق ص ١٨٦ وما بعدها ، وأيضا الرد
 على المنطقيين ص ٣٢ وما بعدها •

مبحث القضية لدى الاصوليين والمتكلمين :

يتابع ابن تيمية نفذه لمنطق أرسطو وان كان أدمج نقد القضية ضمن مقدمه للقياسي من حيث أن القضية هي مقدمة للاستدلال غير أنه لدواع منهجية يحسن ذكر نقده للقضية مستقلاً • وهو ناجية أخرى فإن النزعة الاسمية في النظر إلى القضية يشترك فيها الاصوليون والمتكلمون مما من حيث أنها النزعة التي تتسق مع انزوح العملية للثقافة الاسلامية والتي تبتعد بالمنطق عن ميتافيزيقا أرسطو •

ويفرد ابن تيمية مساحة كبرى لنقد مبحث القضية في أكثر من مكتب من مكتبه خاصة (١) الرد على المنطقيين (٢) ويذكر ابن تيمية أن أرسطو في منطق يقسم التصديقات إلى ما هو بديهي ونظري (٣) ويرى أرسطو أن مثل تلك القضايا يقينية من حيث استناد البرهاني أو النظري إلى ما هو بديهي ، كما أن هناك من القضايا ما هو حسي وتجريبي ومتواتر وتلك فيما يراه أرسطو — ومن شايه من فلاسفة الاسلام — ظنية • وهنا سقط أرسطو — ومن تابعه — في تعريفهم للناسد بين القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس وبين القضايا القائمة على النظر • ان القضايا الاولى يختص بها من علماء ولا تكون حجة على غيره عند المناطقة، بينما القضايا النظرية مشتركة محتج بها على المنازع (٤) •

(١) انظر ص ٨٠ وما بعدها وكذلك نقض المنطق ص ٢٠٠ وما بعدها •
(*) النظري يعادل الاستدلالي ، أما البديهي كما يذكر ابن تيمية فهو ما يكنى تصور موضوعه ومحموله في حصول تصديقه فلا يتوقف تصوره على وسط يكون بين الموضوع والمحمول وهو الدليل أو ما يسميه المناطقة بالحد الاوسط •

(٢) انظر للربيع السليق ، وأيضا ، للصيوطي : ص ١١٩ المنطق ص ١١٩ وما بعدها •

ويعترضون ابن تيمية على مثل هذا التصنيف وما يشير إليه من دلالات ، « فإما تلك القضايا التي قالوا بيقينيتها فقد لا تكون كذلك من حيث تفاسوت القبول في الحكم ببداهة ما اعتبرت بديهيات ، ومن ناحية أخرى ما الذي جعلهم يحكمون بظنية القضايا الحسية والتجريبية المتواترة ؟ »

ويذكر ابن تيمية أن الحسيات الظاهرة والباطنة إما خاصة وإما عامة أما الخاصة فهي الظنية من حيث اختلاف الناس في الحكم عليها أن ما يراه أنسان أو يشمه أو يتذوقه أو يلمسه قد لا يشترك معه فيه انسان آخر ، كذلك ما يجده في نفسه من جوع أو شبع أو ألم أو لذة • ولكن هذا لا يمنع من أن هناك حسيات عامة يشترك فيها الناس جميعا كاشتراكهم في الحكم بأن شرب الماء يحصل معه الرى وأن قطع العنق يحصل معه الموت • تلك قضايا كلية يقينية وإن كان العلم بها حسيا تجريبييا ، كذلك القضايا المتواترة قد تكون خاصة أو عامة أما الخاصة فهي أن كانت أخبار آحاد فانه يختص بها من علمها • أما القضايا المعروفة بالتواتر عن جمع كبير من الناس لا يعلم إجماعهم على الكذب فانها صادقة كالعلم بوجود مكة أو بوجود الانبياء ، فقد تواتر هذا الى الناس عامة وأى انكار ممن يجدها لا يعنى عدم وجودها لان عدم العلم لا يعنى علما بعدم كما أن عدم الوجدان لا يعنى عدم الوجود • فليس ثمة سند عقلى لدى من يجدد يقينية المتواترات على انكاره لها ، وإذا لم يعلم وقوعها فان هذا لا يفيد أنه يعلمها بعدمها أو عدم وقوعها •

ويذاع ابن تيمية عن القضايا المتواترة و يقينيتها لدرجة أنه يعتبر أن « اتكاز المتواترات هو من أصول الإلحاد » (٢) • أما مرد

هذا الدفاع لدى ابن تيمية فذلك لان الاحاديث النبوية ومعجزات الانبياء كلها أخبار متواترة ، وقد كان حجة من ينكرها قوله أنه لم يتواتر عندى فلا تقوم البينة عليه ، ولكن ابن تيمية يرى أن الحجة قائمة على المنكرين تواتر عندهم أم لا ، وأن انكار المتواترات أو اعتبارها ظنية هو أصل الالحاد والشرك . وقد قام علم مصطلح الحديث — وهو منهج فحص ونقد الرواية والخبر — من أجل الأطمئنان الى صدق القضايا الاخبارية ويقينيتها .

والعلم عند المناطقة يستند الى الكلى ولكن اذا كانت القضايا الكلية من المجربات أو المتواترات ، والمجربات تستند الى التجربة والتجربة لا تقع الا على شئ معين كذلك المتواترات تتواتر عن مسموع أو عن مرئى وكلاهما معين ^{في} فان العلم بيقينية الجزئيات اذن أولى من يقينية الاحكام الكلية ، اذ يتم التوصل الى القصية الجزئية قبل الكلية بل ليست الكلية الا تكثيرا لافراد جزئية مندرجة تحتها ، وليس ادراك القضايا الكلية عقليا وانما تدرك بالاستقراء الناقص أو قياس التمثيل أو العادة أو التجربة وهى كلها أساس المعرفة . انه من قولهم : هذه النار تحرق توصلوا بالعادة والتجربة الى القضية الكلية (كل نار محرقة) ، وهكذا فاننا لا نصل الى علم يقينى بصدق القضية الكلية الا بعد علمنا بيقين جزئياتها المتحققة فى الحسيات .

ومن ناحية أخرى فان العلم بالجزئيات أسبق الى الفطرة ، وما فى الخارج ليس بكلى أصلا اذ ليس فى الخارج الا ما هو معين مخصوص ، والعلم الحق هو معرفة ما فى الاعيان وليس ما فى الازهان ^وولم يست معرفة الكليات كافية فى ذاتها لا مكان تحقيق العلم وانما تعرف الكليات لتعرف بها الجزئيات ولا تكمل النفس بعلم

لا تعلم به شيئا من انجزئيات ، لانه ليس علما ذلك الذى لا يعلم به شيئا عن العالم الموجود • وليس فى الخارج الانسان من حيث هو ولا السواد من حيث هو •

يتك نزعة اسمية تقيم العلم على أساس من الوجود الخارجى ، وجود الجزئيات المعينة ، ومن ثم تلحق القضية الكلية بالجزئية وتجعل الاولى تابعة للثانية وهى نزعة تتسق تماما مع الاتجاه العلمى التجريبي للحضارة الاسلامية وهو اتجاه سبق به ابن تيمية الاتجاهات التجريبية الاسمية فى المنطق المادى الحديث •

أما ان قالوا ان القضايا الكلية ليست من المجربات أو المتواترات وانما هى مستخلصة البرهان من الاوليات وهذه عقلية كلية ، قيل لهم وان مقدمات البرهان ليست بديهية وانما هى مسلمات مستمدة من الخبرة والتجربة ، فالانسان لا يدرك أن شيئا مالا يكون موجودا ومعدوما فى آن واحد ، أو أن هذين الشيئين ضعف هذا الشيء الواحد • وهكذا استخلصت بديهيات البرهان وقوانين الفكر على أساس جزئى محسوس تجريبى لا على أساس كل معقول •

ويذكر ابن تيمية أن المناطقَة أرادوا أن يجعلوا أوليات البرهان عقلية كلية ليكون للرياضيات على الطبيعيات شرف وكمال ، ولكن أى شرف فى مجرد تصور مقادير أو أعداد أو أشكال ليس فيها علم بموجود فى الخارج وليست هذه العلوم الرياضية نظرية بحته وانما الهندسة علم الهيئَة للانتفاع بذلك فى عمارة الدنيا ، فضلا عن أن الرياضيات قد تفيد الاستنباط الصحيح فى تعويد النفس تعلم الحق • ولا ينكر ابن تيمية قيمة القضايا الكلية وأهميتها لان كثيرا من أحكام الشرع قد صيغت فى شكل قضايا كلية كقول الرسول

عليه السلام: كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ، ولم يضع الرسول أحكامه على نظم اليونان في القياس .

ونلاحظ أن نقد ابن تيمية لاهمية القضية الكلية لدى أرسطو ومن تبعه لا يرجع إلى نزعه الاسمية التجريبية فيجب وإنما لأن الفلاسفة قد بنوا علم ذلك أحكاما خطيرة في الدين . أنه إذا كانت الكليات في الأدهان لا في الإعيان وإذا كانت غير موجودة في الواقع فلن نصل إلى علم بشيء موجود ولن نعلم بالبرهان شيئاً من المعينات فكيف نصل بذلك إلى علم برب العالمين .

ويقوم الكلي على تصور وقوع الشراكة فيه ، ولما كان أمر واجب الوجود معينا غير كلي ويمتنع تصور وقوع الشراكة فيه فكيف يؤدي بهذا العلم بالكلي إلى معرفة الله تعالى . ولقد ذهبوا إلى أن الجسم — أو بالأحرى الحواس — تدرك الجزئيات والعقل يدرك الكليات ، ولما كان التغيير مستحيلا في علم الله (فالله لدى الفلاسفة الاسلاميين عقل محض) فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات (٤) وهذا فيما يذكر ابن تيمية في غاية الجهل .

ولقد ذهبوا أيضا إلى أن الفلسفة الأولى أشرف العلوم لأنها علم بالعلة الأولى أو الله تعالى واجب الوجود ، وأعلم بالعلة عندهم أشرف من العلم بالمعلول كما أن شرف العلم من شرف موضوعه .

ولكن ذلك لا يكفي لكمال المعرفة إذ أن للتفكير قوتين نظرية

(٤) راجع في ذلك بالتفصيل كتابنا (العلم الالهي وأثره في الفكر والواقع) ، ص ٤٤ وما بعده .

وعملية ، ولا كمال للمعرفة إذا لم تقون بالعمل (١) ، فمقدِّمٌ وجبت إذن عبادة الله إلى جانب معرفته . وهكذا أدرك ابن تيمية معنى عمق - ما يلزم عن أبحاث أرسطو في القضية الكلية من نتائج خطيرة على الدين لاصلتها الوثيقة بالميتافيزيقا .

ولقد ذهبوا في القضية أيضا إلى أنها مركبة من لغظين بينما قد تكون القضية مركبة من ألفاظ متعددة إذا كان موضوعها مقيدا بقيود كثيرة كقوله تعالى : « والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه » (التوبة - ١٠٠) أو قوله تعالى : « وأن الذين آمنوا وهاجرُوا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله » (البقرة - ١٩٨) .

ولا يقال في ذلك ان المطلوب معنيان فقط سواء غير منهما بلفظين أو أكثر اذ قد يكون المطلوب معاني متعددة حسب طلب الناظر المستدل والسائل المناظر / فتخصيص العدد باتنين اذن تحكم لأمعنى له واصطلاح محض ليس له مبرر معقول ولا حقيقة موجودة . وليس هذا النقد بدوره بعيد الصلة عن الميتافيزيقا اذ لما كان الفلاسفة

(*) نلاحظ في هذا الصدد مدى اهتمام ابن تيمية بالاتجاه العلمى الذى يشمل كل شيء ، وذلك فى مقابل النظرة اليونانية الى الجانب العلمى وتقليل شأنه بينما نلاحظ اهتماما كبيرا وتعظيما بالغا للجانب النظرى غطى معظم آراء الفلاسفة والكتاب والمؤرخين والادباء ويكاد المرء يرى أن الحضارة اليونانية فى معظم جوانبها مدبنة لذلك الاهتمام بجانب النظر وسموه على العمل خاصة فى مجال الفكر والفلسفة . ومن جهة أخرى نلاحظ فى التصنيف الطبقي للمجتمع اليونانى القديم وأثينا على وجه الخصوص - كما جاء فى كتابات بعض الفلاسفة - نلاحظ تأكيدا لهذا الاتجاه من حيث اعتبار طبقة الحرفيين أو العمال أدنى الطبقات وطبقة المفكرين والفلاسفة - أصحاب النظر - أعلى الطبقات .

المثاليون يغفلون التغير والتنوع بين الموجودات الجزئية ويتصورون العالم كلا واحدا فقد انعكس هذا على منطقهم فأغفلوا أنواع القضايا ليتصوروا شكلا واحدا تصاغ فيه كل أنواع التفكير ألا وهي القضية الحملية البسيطة المكونة من موضوع ومحمول • أما النزعة الاسمية التى تسرى فى الاثياء الخارجية كثرة وتعددا فانها ترى فى صياغة المعانى كلها فى قالب واحد من القضية الحملية تعسفا وتكلفا ليس له ما يبرره •

ولكننا نلاحظ أن ابن تيمية لم يذكر لنا أنواعا أخرى من القضايا مع أن سياق مذهبه كان يتأدى به الى مثل هذا الاكتشاف الذى عرفه من بعده العديد من المناطق التجريبيين والوضعيين حين عرفوا أنواعا من القضايا البسيطة والمركبة وحين حللوا القضية الحملية حسب كثرة الحدود فيها والعلاقات فيها •

مبحث الاستدلال لدى المتكلمين والاصوليين :

لقد عرضنا من قبل لاهم الانتقادات التي ذكرها ابن تيمية في مجال هجومه على مباحث المنطق الارسطي ومن خلال مبحث الاستدلال خاصة القياس . وتتركز انتقادات ابن تيمية في هذا الصدد في أن أذهان البشر انما تستدل بالأدلة منع المدلولات ولا يتقيدون في ذلك بالمنطق الارسطي الذي حصرها في ثلاثة : قياس واستقراء وتمثيل .

ويعتبر الالتزام بالصيغ المنطقية — التي وضعها ارسطو في الاستدلال — مضيقا للعقل وحابسا للسان .

ومن جهة أخرى فان المنطق الارسطي — فيما يذكر ابن تيمية — خاص باللغة اليونانية وخصائصها وليس الناس في حاجة الى الاقتصار على منطق اليونان في الاستدلالات . ان العبرة اذن بالمعاني العقلية لا بالصيغ والالفاظ ، واذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها . يقول ابن تيمية : « انهم لما ظنوا أن طريقهم كلية محيطة بطرق العلم الحاصل لبنى آدم مع أن الامر ليس كذلك . وقد علم الناس اما بالعقل واما بالاخبار الصادقة علوما كثيرة لا تعلم بطرقهم التي ذكروها ، ومن ذلك ما علمته الانبياء — صلوات الله عليهم — من العلوم . فترادوا اجراء ذلك على قانونهم الفاسد فقالوا : النبي له قوة أقوى من قوة غيره في العلم والعمل ، وربما سموها (قوة قدسية) وهو أن يكون بحيث ينال الحد الاوسط من غير تعليم معلم له . فاذا تصور طرفي القضية أدرك بتلك القوة القدسية الحد الاوسط الذي قد يتعسر أو يتعذر على غيره ادراكه بلا تعليم ، لان قوى الانفس في الادراك غير محدودة . فجعلوا ما تخبر به الانبياء من أنباء الغيب انما هو بواسطة القياس المنطقي

وهذا فى غاية الفساد . ان القيلس المنطقى لانفا . يعرف به لهور
كلية - كما تقديم وهم يسلمون بذلك ، والرسل أخبروا بانور معينه
جزئية شخصية - ماضية وحاضرة ومستقبله - كما قى القرآن من
قصة نوح ، والخطاب والاحوال التى جرت بينه وبين قومه . وكذلك
هود وصالح وتسعيب وسائر الرسل ، وكذلك ما أخبر به النبى ﷺ
من المستقبلات . فعلم بذلك ان ما عنمه الرسول لم يكن بواسطة
القياس المنطقى « (١) » . وكما سبقت الانساره الى انه اذا كان المنطق
الارسطى قد أحيط من قبل فلاسفة الاسلام ومعهم نفر قليل من
مفكرى الاسلام بهاله من القدسية الا ان جمهور مفكرى الاسلام
- خاصة المتكلمون والاصوليون - رفضوا منطق أرسطو رفضا تاما
للاعتبارات التى سبق ذكرها . ولكن هناك رحلة بدأت بالاعجاب التام
لمنطق أرسطو خاصة الاستدلال فيه وانتهت الى الرفض للتام لذلك
المنطق ! وهى تلك التى نجدما عند أبى حامد الغزالى .

فلقد كان الغزالى أول أمره يقدر منطق أرسطو حتى أنه
اليقول : « ان من لا يجيب به فلا ثقة بعلومه » . ويالغ حتى جعله ميزانا
يؤن به العلوم الدنيوية والدينية ، فيقول فى كتابه (القسطاس
المستقيم) : « عن قوائين المنطق :- لا أدعى أنى أزن بها المعارف
الدينية فقط ، بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية
والفقهية والكلامية ، وكل علم حقيقى غير وضعى ، فأنى أميز بجهته
عن باطله بهذه الموازين ، وكيف لا ؟ وهو القسطاس المستقيم » .

ولكن تلك النظرة تجاه المنطق الارسطى من قبل الغزالى قد

(١) الرد على المنطقيين ص ٤٧٣ - ٤٧٤ .

(٢) انظر القسطاس المستقيم ضمن مجموعة التصور الجوالى ص ١٨٨
- مكتبة الجندي ، وأيضا المصنفى ج١ ص ١٠ .

اختلفت تماما في أخريات أيامه حيث رفض المنطق الارسطي وأنكر أن يكون سبيلا موصلا الى المعرفة الحقة تلك التي اهتدى اليها من خلال الكشف الصوفى وعن طريق التجربة الباطنية (٢) .

وإذا كان الغزالي قد اعتبر المنطق الارسطي فى البداية هو الميزان الذى يقاس عليه الفكر كالفكر ثم عدل عن ذلك فى النهاية كما أوضحنا ، فإن ابن تيمية يرفض أن يكون المنطق الارسطي ميزانا لانه لا يصلح لأن يكون كذلك ، فليس ثمة ميزان — فيما يذتر ابن تيمية — سوى الميزان المنزل من الله تعالى اذ أن ذلك هو انقياس ، نصحيح ولقد قال سبحانه وتعالى : « الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان » (البورى — ١٧) ، وقال : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » (الحديد — ٢٥) * والميزان يفسره السلف بالعدل ويفسره بعضهم بما يوزن به ، وهما متلازمان * فالميزان اذن — فيما يذكر ابن تيمية — هو ما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير ، وكذلك ما يعرف به اختلاف المختلفات (٣) .

فلا بد اذن من قدر مشترك كلى بين كل متماثلين يعرف به أن أحدهما مثل الآخر * وكذلك الفروع المقيسة على أصولها فى الشرعيات والعقليات تعرف بالموازين المشتركة بينهما ، وهى الوصف الجامع المشترك الذى يسمى « الحد الاوسط » ، فإنا اذا علمنا أن الله سبحانه قد حرم خمر الغنم لما ذكره من أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة وتوقع العداوة والبغضاء بين المؤمنين ، ثم رأينا نبذ انحبوب من الحنطة والشعير والرز وغير ذلك يماثلها فى المعنى الكلى المشترك

(٣) انظر تلك التجربة التى عاشها الغزالي شكاً و يقيناً من خلال كتابه

(المنقذ من الضلال) *

(٤) الرد على المنطقيين ص ٣٧١ *

الذى هو علة التحريم ، كان هذا القدر المشترك الذى هو العلة — كما سنوضح فيما يلى — هو الميزان التى أنزلها الله فى قلوبنا لنزن بها هذا ونجعله مثل هذا فلا نفرق بين المتماثلين • والقياس الصحيح هو من العدل الذى أمر الله تعالى به وهكذا فان من علم الخليات — من وجهة نظر ابن تيمية — من غير معرفة المعين أو الشخص فما هى قيمة الميزان اذن ؟ والمقصود بها وزن الامور الموجودة فى الخارج ، والا فالكليات لولا جزئياتها المعينات ليس لها أدنى فائدة أو قيمة ، كما أنه لولا الموزونات لم يكن الى الميزان حاجة •

وهنا نلاحظ أن ابن تيمية بفهمه لمعنى (الميزان) يكاد يعارض موقف الغزالي فى مرحلته الاولى كما أسلفنا ، فلا يجوز لعاقف أن يظن أن الميزان العقلى الذى أنزله الله تعالى هو منطق اليونان • وفى الوقت عينه نجد أن ابن تيمية يكاد يوقف اهتمامه على مسألة مطابقة ما نزل الله من الوحي نقلا وما هو كان فى الفطرة الانسانية السليمة عقلا ، أو بالاحرى انه ليس ثمة تعارض أو اختلاف بين ما يوحى به الله تعالى وما يلهم به العقول ، وانه لا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان • فلا يختلف اذن نص ثابت عن الرسل وقياس صحيح — لا قياس شرعى ولا عقلى • وبعد أن يقدم لنا ابن تيمية هذا الفهم لمعنى (الميزان) وما يشير اليه من التقاء النقل والعقل على الصواب والحق وهل من غاية للمنطق فى نهاية الامر سوى ادراك الصواب والوصول الى الحق — أقول انه بعد ذلك حاول أن يحلل تحليلا عمليا وتجريبيا بديهيات البرهان الاساسية أو قوانين الفكر المشهورة • يقول الدكتور النشار (٥) ان ابن تيمية قد سبق المنطقى الانجليزى بوزانكيت وغيره من مناطقة حين أعلنوا أن

بديهيات البرهان الأساسية ليست بديهيات وانما هي مسلمات تستمد من الخبرة والتجربة . فالإنسان اذن يتوصل الى القضية الجزئية قبل التوصل الى القضية الكلية . والقضية الكلية ليست الا تعديدا لافراد جزئية مندرجة تحتها ، والبرهان لا يعطى تسيئا جديدا على الاطلاق بل فيه مصادرة على المطلوب . ولم يكتب ابن تيمية بانقول بان فى كل برهان يشمل قضية كلية مصادرة على المطلوب وانما حاول أن يطبق قواعد البرهان على الالهيات فلم يصل الى شىء على الاطلاق .

وبيان ذلك أن البرهان لا يفيد الا العلم بالكليات ، والكليات لا تكون الا فى الازهان لا فى الاعيان ، وهى غير موجودة فى الواقع ، فلن نصل اذن الى شىء موجود .

ويقرر ابن تيمية أنه اذا كان البرهان لا يفيد الا العلم بالكليات والكليات انما تكون فى الازهان لا فى لاعيان وليس فى الخارج الا وجود معين ، لم يعلم بالبرهان شىء من المعينات فلا يعلم به موجود أصلا انما يعلم به أمور مقدرة فى الازهان لا تتحقق فى الخارج أصلا .

يقول ابن تيمية : وأى كمال للنفس فى مجرد تصور هذه الامور العامة الكلية اذا لم تتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية . وأى علم فى هذا ارب العالمين الذى لا تكمل النفوس الا بمعرفته وعبادته محبة وذلا (٦) يقول تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » وهكذا فان مبحث الوجود ولواحقه — وهو مبحث العلم الاعلى — لا يمكن التوصل اليه بالكليات .

(٦) الرد على المنطقيين ص ١٣٢ وايضا السيوطى : صون المنطقى ص ٢٣٦ وما بعدها .

ولقد طبق ابن تيمية فكرة عدم افادة البرهان العلم بالكميات على ثلثه مباحث. فى الانهيات : للوجود وقسميه — واجب الوجود ويمكن الوجود ، وفى المباحث الثلاثة لم ينتج البرهان شيئا •

واذا كان البرهان نفسه — المستند الى قضية كلية — لن يؤدى الى اثبات واجب الوجود ويمكن الوجود وهما اعيان موجودة فى الواقع ، فانه من ناحية اخرى ستستند عليه آراء اليونانيين الميتافيزيقية كالقول بموجودات مطلقة أو مجزأة لا وجود لها ولا اثبات فى الواقع وأهم تلك الموجودات هى الماهيات المجردة من حيث هى (١) ولكن ابن تيمية يرى أن هذه الموجودات لا وجود لها فى الحقيقة ، فليس فى الخارج الانسان من حيث هو ولا الوجود من حيث هو ولا السواد من حيث هو •

ويذكر ابن تيمية أنه ما كان للانبياء أن يستدلوا على الرب بقياس أرسطو ، اذ لما كان الرب لا يستوى مع غيره تحت كل فقد أصبح من المحال أن يشترك معهم فى قضية كلية حسب ما يقتضيه قياس الشمول •

وكنا قد أوضحنا أن ابن تيمية قد دافع بشدة عن يقينية القضايا المتواترة كدفاع عن يقينية الحديث الشريف وقبوله كمصدر للفكر والتشريع ويعتبر انكار المتوترات واحداً من أصول الاتحاد والكفر • وكان يعتبر الحس أول درجات المعرفة وأول طريق المعقول ، وأن الكلية اليقينية — مقدمة البرهان ونتيجته — كأساس أو مصدر للعلم

(١) مثل نظرية المثل الافلاطونية أو الاعداد المجردة لدى الفيثاغوريين وغير ذلك :

فى الاعيان ومن ثم فلا فائدة على الاطلاق للكليات والكليات لا توجد الا فى الازهان ، فالبرهان اذن لا يوصل الى العلم بشئ موجود (١) .

واذا كان ابن تيمية — من الناحية العامة — لم يقبل القضية الكلية اليقينية — مقدمه البرهان ونتيجته — كأساس أو مصدر للعلم فإنه يعتبر ذلك الأساس هو (الحس) أو (التجربة) ، وإذا كان ابن تيمية يقول كثيرا على القضايا الجزئية سابقا فى ذلك فلا من يكون ومل فى جعلهما التجربة أو الاستقراء أساس المعرفة ، أقول إنه بالرغم من ذلك فإننا نلاحظ أنه يعترف بفائدة القضية الكلية فى نطاق الرياضيات والدينيات . ويذكر ابن تيمية أن فكرة الكلى من أخص صفات العقل التى فارق بها الحس ، فالحس لا يعلم الا معينة والعقل يدركه كليا مطلقا (٢) ، فالحس اذن لا يدرك الا الجزئى والعقل يتجاوز الجزئيات الى الحكم على الكلى العام .

ويرجع السبب الى اعتراف ابن تيمية بفائدة القضية الكلية فى نطاق الدينيات على وجه الخصوص الى أنه وجد فى تراث محمد ﷺ قضايا كلية ، فاضطر الى القول بأنه « فى المواد المعلومة بأقوال الانبياء يظهر الاحتياج الى القضية الكلية ، ومن أمثلة تلك القضايا الكلية قول الرسول ﷺ أن كل مسكر خمر وكل خمر حرام » (٣) . ولكن ابن تيمية يرى أن هذه القضية الكلية ليست نظما على طريقة أرسطو فى القياس ، وإنما هى من « جوامع الكلم » فليست هى قضية كلية وإنما هى كلمات جامعة .

(٧) انظر المرجع السابق .

(٨) السيوطى صون المنطق ص ٣١٨ .

(٩) ابن تيمية : الرد ص ١١٤ ، والسيوطى : صون المنطق ص ٣٢٥ .

ويجدر بنا قبل التعرض لاهم أنواع الاستدلال التي اقترحها ابن تيمية أن نذكر أهم اعتراضاته على صور الاستدلال الارسطي في ايجاز .

ونلاحظ أن نقد ابن تيمية لصور الاستدلال الارسطي في نواح ثلاثة :

١ - من حيث اتصال البعض منها الى اليقين والبعض الآخر الى الظن .

٢ - من حيث حصر صور الاستدلال في ثلاثة فقط (القياس - الاستقراء - التمثيل) .

٣ - بصدد القياس الارسطي واستناده الى فكرة الحد الاوسط .

واذا كان أرسطو قد حصر صور الاستدلال الارسطي في ثلاثة فقط كما أسلفنا وجعل القياس وحده هو الموصل الى اليقين بينما يفيد كل من الاستقراء والتمثيل الظن ، فانه قام بهذه التفرقة على أساس من النظر الى الناحية الصورية . ومن ثم فان القياس الارسطي ان كان صوريا بحتا كان هو وحده اليقيني ، بينما يستند الاستقراء والتمثيل الى مادة القضايا لا صورتها .

أما ابن تيمية الذي يخالف النزعة الصورية في المنطق وينهج فيه نهجا ماديا تجريبييا فيرى أن اليقين أو الظن انما يرجعان الى مادة الاستدلال لاصورته . ومن ثم فانه اذا كانت مادة مندمتى القياس ظنية كانت نتيجة ظنية ، كذلك قياس التمثيل اذا كانت مادته يقينية كانت نتيجته يقينية ، فقياس النحول وقياس التمثيل سواء من حيث افادة اليقين أو الظن . كذلك يتشابه القياسان في النسوة

فاذا كان الحد الاوسط فى قياس الشمول هو الذى يمكن من حمل الحد الاكبر على الاصغر فى النتيجة فان ما يسمى فى قياس التمثيل العلة أو الجامع أو المناط هو الذى يمكن من قياس الفرع على الاصل لانه الوصف المشترك بينهما • فاذا قلنا فى قياس التمثيل : النبيذ حرام قياسا على الخمر التى حرمت لانها مسكرة فان هذا لا يختلف عن قولنا :

كل نبيذ مسكر
= كل مسكر حرام
∴ كل نبيذ حرام

فالصورتان من الاستدلال اذن تؤديان الى نتيجة واحدة ، والنتيجة فى الحالتين يقينية اذا كانت المادة يقينية وظنية اذا كانت المادة ظنية • ولا يعترض على ذلك بأن العلة الجامعة فى قياس التمثيل قد تكون غير مؤثرة وبالتالي تصبح النتيجة ظنية لان الاصوليين قد أفاضوا فى البحث فى تأثير الوصف فى الحكم أوفيميا يسمى مسائل العلة — كما سنوضح — كى تكون مؤثرة ويكون التمثيل يقينيا ، بل ان اليقين فى قياس التمثيل أقوى منه فى قياس الشمول لان هذا الاخير يستند الى قضية كلية — لا نصل الى العلم بها الا بعد الوصول الى معرفة جزئياتها • ولما كان قياس التمثيل يستند الى الجزئيات المتحققة فى الاعيان كان العلم بواسطته أولى وأسبق من العلم بقياس الشمول •

هذه النتيجة التى وصل اليها ابن تيمية لازمة عن اعتبار القضية الجزئية سابقة على الكلية • كما ترجع عدم تفرقه بين القياس والتمثيل من حيث النظم أو اليقين الى نظريته الى الجانب المادى

من المنطق دون الصوري • أما دفاعه عن يقينية التمثيل فذلك لأنه
منهج الأصوليين في الفقه والاحكام الشرعية ، فالقول بظنية القياس
التمثيلي يؤدي الى هدم أصليين من أصول التشريع في الاسلام
وهما الاجتهاد والقياس •

ويذكر ابن تيمية أن حصر أرسطو صور الاستدلال في ثلاثة
فقط هو تحكم غير مجد ومضيق لقدرات العقل وملكاته الواسعة
في الاستدلال والبرهان •

وإذا كان القياس الارسطي يستند الى فكرة الحد الاوسط
بوصفه العنصر الاساسي في العملية القياسية لأنه يمكن من حمل
الحد الأكبر على الأصغر ، لذلك يوجه ابن تيمية النقد اذ يمكن أن
نصل الى نتيجة دون حاجة الى أن نصوغ البرهان في قياس أو أن
نستند الى حد أوسط ففي قولنا :

كل انسان فان

سقراط انسان

∴ سقراط فان

فانه يكتفى بالقول : سقراط فان لأنه انسان ، بل ان هذا
النوع من القياس هو أكثر أنواع الاستدلال استعمالا واشتراط
مقدمتين دون زيادة أو نقصان تحكم محض اذ ليست العبرة بالصياغة
أو بالالفاظ وانما بالمعاني العقلية • والقياس انتقال من العام لاي
الخاص فكأنه استدلال بالخفي على الجلي وهذا البرهان فاصر •
فانه تبعا لفكرة ابن تيمية الاسمية تأتي الكليات لاحقة على أفرادها ،
ومن ثم كيف يستدل بالكلى - وهو هنا المقدمة الكبرى - على الجزئي .

ويقصد بها النتيجة بينما الأخيرة أكثر وضوحا من الأولى ولذا ينتقد ابن تيمية اشتراط مقدمة كبرى كلية فى كل قياس لان العلم بالنتيجة ممكن بدون توسط البرهان أو الاستناد الى مقدمة كبرى •

ولا يكتفى ابن تيمية بنقد حصر صور الاستدلال فى ثلاثة انما يقدم فى الجانب الانشائى من منطق صور الاستدلال لا تريد فقط عما ذكره الفلاسفة الذين تابعوا أرسطو بل تتسق مع منطق ابن تيمية فى أن يقينية الدليل راجعة الى المضمون أو المادة لا الى الصيغة أو الصورة ، كما تتسق مع منطق فى الاستدلال الى الوجود العينى لا الذهنى الكلى • واذا كانت تلك الصور الاستدلالية الجديدة التى يذكرها ابن تيمية ليست ابتكارا جديدا له وانما هى مستنبطة من القرآن الكريم الا أن براعة ابن تيمية تأتى فى التنبيه الى مثل تلك الادلة القرآنية العقلية الرائعة التى هى دستور الاسلام والمسلمين بدلا من التمسك بصيغ نظرية جوفاء وقوالب جامدة •

لقد استدل القرآن على الله تعالى — وقضية وجود الله هى القضية الوجودية الكبرى التى تشغل بال الفلاسفة — بالآيات ، والآية هى العلامة أو هى الدليل الذى يستلزم ذات المدلول ومن هذه الآيات أو الادلة ما يلى (١٠) :

١ — الدليل الحاصر : اذا كان التقسيم حاصرا وكانت أجزاء التقسيم فاسدة عدا واحدة فلا يبقى الا أن يكون هذا التقسيم صحيحا يقول تعالى : « أم خلقوا من غير شئ أم هم الخالقون » استفهام استكارى يشير الى أن الخلق من غير خالق ممتنع فى بداهة

(١٠) انظر ابن تيمية : الرد ص ١٦٣ وما بعدها ، والسيوطى : صون المنطق ص ٢٥٢ .

العقول وخلق أنفسهم أنسد امتناعا ، فلا يبقى الا أن يكون لهم خالق .

٢ - دليل الخلف : للاستدلال على صدق قضية ما يستدل على كذب نقيضها أو ما يلزم عن نقيضها من فساد . يقول تعالى « لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدتا » ، « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » .

٣ - دليل العلية : وهو الاستدلال على الله تعالى بآثاره في الخلق ، يقول تعالى : « سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتى يبين لهم أنه الحق » ، « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » ، « ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب » .

٤ - دليل الأولى : للاستدلال على شيء يذكر ما هو أولى منه : « قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم » فاستدل الله على البعث بما هو أولى منه وهو الخلق لأول مرة .

« أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم » استفهام تقريرى يدل على أن خلق السموات والأرض وهم يؤمنون به أولى من خلق أنفسهم .

وهكذا استخلص ابن تيمية من آيات القرآن الكريم أنواعا من الاستدلالات ليست بقياس ولا استقراء ولا تمثيل ، وهى أدلة مادية وليست صورية. وليست هى وقفا على القرآن أو قفا على الاستدلال على وجود الله أو اليوم الآخر ، وانما يرى أن أهل العلم وعامة

الناس ممن لم يفيدوا أنفسهم بمنطق أرسطو يستخدمونها في مجال العلم وفي الحياة العادية .

أما بالنسبة لموقف الاصوليين من الاستدلال فقد سبقت الإشارة الى أن القياس الارسطي يمثل قمة النسق المنطقي لديه حيث ما يطلق على العام يطلق على الخاص وما ينفي عن العام ينفي عن الخاص وحيث يعبر القياس عن صورة الفكر ، أما لدى الاصوليين والفقهاء الذين كانوا يعالجون مشكلات الحياة ليطبقوا عليها الاحكام الشرعية فان العلية هي قمة النسق المنطقي لديهم من حيث أن الاحكام الشرعية في المعاملات الجارية تهدف الى مصلحة أو لعدة . ويظل الحكم قائما اذا كانت العلة مؤثرة ، أما اذا لم تؤثر العلة أو وجدت علة أخرى تبطلها وتعارضهما فان الحكم الشرعي يتوقف العمل به أو يتغير ومن ثم فانه في مقابل منطق أرسطو حيث ما ينطبق على العام ينطبق على الخاص ذهب الاصوليون الى أن كل تعميم يحتاج الى تخصيص ومن أمثلة ذلك :

١ — أجاز الرسول ﷺ شهادة الاقارب في القضاء ، والعدة المؤثرة هنا هي ايثار الحق على القرابة فلما آثر الناس أهلهم وذويهم على قول الحق بعد عهد الرسول أو قف الفقهاء العمل بالحكم ايقاف الحد علة معارضة هي الحرمان من الحقوق .

٢ — أو قف عمر حد قطع اليد على خادم سرق سيده الذي حرمه أجره ، فعلة قطع اليد هي اغتصاب الحقوق حال السرقة وعلة ايقاف الحد علة معارضة هي الحرمان من الحقوق .

٣ — كل من نذر نذرا لايت أن يوفيه والعدة هي التقرب الى

الله تعالى ، فاذا زالت العلة حال من أراد أن ينذر نذرا في معصية زال مغلولها فلا يصح النذر .

ونلاحظ من جهة أخرى ان القياس الاصولي يختلف عن التمثيل الارسطي مع أنهما من طبيعة واحدة أي الانتقال من جزئى الى جزئى . وفى الحقيقة ان هذين الطريقتين يختلفان أشد الاختلاف فى جوهرهما وما يؤدىان اليه .

ان هناك وجهين أساسيين للاختلاف بين القياس الاصولي والتمثيل الارسطي :

أولا : ان المتكلمين جميعا وكثيرا من الاصوليين — قبل عصر الغزالي — اعتبروا القياس الاصولي أو قياس الغائب على الشاهد موصلا الى اليقين (١١) .

أما التمثيل الارسطي — كما سبقت الاشارة — لا يفيد الا الظن .

ثانيا : أن الاصوليين أرجعوا القياس الى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين قام على أساس منهما المنهج الاستقرائى فى العصر الحديث خاصة عند بعض الفلاسفة التجريبيين الانجليز مثل ديفيد هيوم وجون سيتوارت مل (١٢) وهما قانون العلية ويتلخص فى أن لكل معلول علة — أى « أن الحكم ثبت

(١١) السيوطي : صون المنطق ص ٢٣٢ ، الايجي : المواقف ص ٤٠ .
(١٢) انظر ، د- محمود زيدان : الاستقراء والمنهج العلمى ص ٧٤ ومابعدها
طبعة بيروت ١٩٦٦ .

فى الأصل لعلّة كذا » (١٣) فحكم التحريم فى الخمر معلول بالاسكار • وكذلك قانون الاطراد فى وقوع الحوادث ، ومدلوله أن المعلّة الواحدة اذا وجدت تحت ظروف متشابهة انتجت معلولا متشابهها ، أى القطع بأن العلّة — علّة الأصل — موجودة فى الفرع فاذا مسا وجدت انتجت نفس المعلول •

فاذا كنا قد وجدنا الاسكار فى الخمر وجدنا التحريم ، ثم وجدنا الاسكار فى أى شراب آخر جزمنا بوجود التحريم فيه • فهناك اذن نظام فى الاشياء واطراد فى وقوع الحوادث • ونلاحظ أن القياس عند الاصوليين نوعان أو قسمان ، قسم يقوم على أساس الارتباط العرضى وقسم يقوم على أساس الارتباط العلى • والنوع الثانى من أنواع القياس هو المأخوذ به بين عامة الاصوليين ، ويتكون من أركان أربعة :

١ — الأصل : وهو ما تفرع عليه غيره وهو ثابت بالنص ولذا يسمونه الشاهد أو المقيس عليه (مثل تحريم الخمر) •

٢ — الفرع : وهو ما تفرع على غيره وهى حالة لم يرد فيها نص ويسمونه الغائب أو المقيس (مثل النبيذ) •

٣ — العلّة : وهى الوصف الجامع بين الأصل والفرع (الاسكار) •

٤ — الحكم : وهو نتيجة لقياس أى ما ثبت للفرع بعد ثبوته للأصل (تحريم النبيذ) •

وإذا كان الأصوليون قد اهتموا بالقياس القائم على أساس على فان ذلك كان دافعا لهم الى البحث عن العلة وعناصرها ومدى ترتب المعلول على العلة ومسالك العلة وما الى ذلك .
ولا كانت العلاقة بين العلة والمعلول ليست على درجة واحدة من التأثير أو الضرورة قام الأصوليون بتقسيم العلة باعتبار ايجابها معلولها الى خمسة أقسام : علة تقضى الى المعلول قطعا ، وعلة تقضى اليه ظنا ، وعلة تقضى اليه شكاً ، وعلة تقضى اليه وهما ، وعلة لا تقضى الى المعلول بقتاتا (١٤) . ثم أفاضوا النظر واستقصوا البحث فى شروط العلة من حيث أنها الأساس الذى يستند اليه الاجتهاد - المصدر الثالث للتشريع .

أما عن أهم شروط العلة فهي كالتالى .

١ - أن تكون العلة مؤثرة فى الحكم لان الحكم معلول لها بل ان الحكم قائم لاجلها دون شىء سواها (القتل العمد علة القصاص - شرب الخمر علة الاسكار) .

٢ - أن تكون العلة وصفا منصبطا غير مضطرب ، أى أن تكون الحكمة من التشريع ظاهرة غير خفية والا لا يمكن نقلها الى الفرع .

٣ - ألا تكون « معترضة » بعلل أقوى منها (انظر الامثلة السابقة للاحكام التى أوقف العمل بها لعلل أقوى منها) .

٤ - أن تكون العلة مطردة ، أى يدور المعلول مع العلة وجودا وهى تشبه طريقة التلازم فى الوقوع عند مل .

(١٤) الشوكانى : ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول ص ١٩٣ طبعة القاهرة ١٢٤٧هـ وايضا أبو عبد الله المالكي التلمسانى : مفتاح الوصول الى علم الاصول ص ١٠١ طبعة تونس ١٣٤٧هـ .

• — أن تكون العلة منعكسة ؛ أى كلما انتفتت العلة انتفتى الحكم أى يدور المعلول مع العلة عدما • على أن هذا لا يمنع أن يكون للمعلول الواحد علتان ، فتحرير الزواج ليس معلولا للقرابة وحدها وانما المصاهرة والرضاع •

ولقد سبقت الإشارة الى أن الاحكام الشرعية انما شرعت لصالح العباد هذا فى المعاملات حيث الاحكام توقيفية أو معللة ، أما معظم أحكام العبادات فهى ليست على لانها توقيفية • ولما كان المصدر الثالث للتشريع الاسلامى ونعنى به الاجتهاد يستند الى القياس الاصولى ويستند هذا الاخير بدوره الى العلية فقد استقصى الاصوليون النظر فيها وتقسيمها من حيث القوة والضعف أو اليقين والظن •

ولقد وردت الاحكام الشرعية فى القرآن أو الحديث أحيانا مقرونة بعلة كاجازة الاططار فى مضان للمريض أو المسافر « يريد الله بكم اليسر » ، ولكن تلك الاحكام تأتى فى أحيان أخرى غير مقتبنة بعلة فكان لزاما على الفقهاء والاصوليين استقصاء النظر والبحث فى علل هذه الاحكام لامكان قياسها على غيرها التى لم يرد فيها نص ، وقد سمي هذا البحث مسالك العلة وأهم هذه المسالك ، أو القوانين المستنبطة من الاجكام ما يأتى :

أولا السبر والتقسيم :

ويقصد به حصر جميع الاوصاف التى توجد فى الاصل وذلك بعد سبر أو فحص ما يصلح ثم ابطال ما لا يصلح مثال : تحريم الخمر مثلا هل لعله لونها أو كونها سائلا أو كونها من العنب أو

الاسكار • انه بعد حصر جميع هذه الاوصاف تسقط جميعا ماعدا الاسكار •

مثال آخر : قصر الصلاة وقت السفر هل ذلك لمجرد السفر أم للمشقة اللازمة عن السفر ؟ انه يلزم عن القول الثانى أن سفر العصر الحديث الذى لا مشقة فيه لا يجيز تقصير الصلاة •

ثانيا : الطرد والعكس والدوران :

الطرد هو مقارنة المعلول للعللة طردا • أى اذا وجد المعلول وجدت العلة ، والعكس هو انتفاء المعلول لانتفاء العلة ، والدوران هو ملازمة المعلول للعللة وجودا وعدما أى طردا وعكسا • وهذه تقابل الشروط الثلاثة عند مل على التوالى : التلازم فى الوقوع — التلازم فى التخلف — التلازم فى الوقوع والتخلف معا •

ولقد عرف الاصوليون أن الطرد أى التلازم فى الوقوع وحده لا يكفى اذ قد يوجد اقتران دون عليّة كاقتران الجوهر مع العرض أو الليل والنهار • كذلك قد تنتفى العلة ولا ينتفى معلولها وذلك اذا كان الحكم معلولا لاكثر من علة كتحریم الزواج بسبب القرابة أو المصاهرة ولذا قال الاصوليون بوجوب الطرد والعكس معا ويسمونه الدوران أو الجريان ويذكرون لذلك المثال الآتى :

ان عصير العنب قبل أن يدخله الاسكار ليس بحرام قطعا ، فاذا ما دخله الاسكار كان حراما اجماعا ، فاذا ذهب عنه الاسكار ذهب عنه التحريم • فلما دار التحريم مع الاسكار وجودا وعدما ثبت لنا أن الاسكار هو علة التحريم • ويستند الدوران عند الاصوليين الى التجربة كما نعلم بالتجربة أن قطع الرأس يستلزم

الموت حتما • ويقوم علم الطب على فكرة الدوران اذ يدور الشفاء من بعض الامراض مع تناول بعض الادوية وجودا وعندما •

ومن الملاحظ اعتراض بعض الاشاعرة على فكرة العلية ودوران المعلول مع العلة وذلك لاسباب كلامية ، اذ لا ضرورة عندهم بين العلة والمعلول فليست العلة الاسبابيا مناسبة لان الله تعالى عندهم هو العلة الحقيقية لكل الظواهر ، ويعارضهم المعتزلة ومعظم الاصوليين في انكارهم للعلية •

ثالثا : تنقيح المناط :

أى تمييز العلة ، وتنقيح أى تهذيب أو تمييز ، والمناط هو ما أنيط به الحكم أى أن الحكم معتقود بسببه ويكون ذلك بالحذف والتعيين ، وهذه الطريقة تقابل طريقة البواقى عند من • فإذا كان للحكم أو الظاهرة عدة أوصاف فانه يحذف ما لا يكون سببا للحكم ويناط الحكم للوصف المتبقى فتكون هى العلة • ويرى بعض الاصوليين أن لا فرق بين تنقيح المناط وبين السير وانتقاسيم بينما يراه البعض مرحلة نهائية لا بد منها للتيقن من العلة •

هكذا قدم الاصوليون أبحاثهم فى العلية وشروطها وكيفية استنباطها وقد سبقوا المناطقة المحدثين الى ذلك وعلى رأسهم جون مل ، الامر الذى يدل على النزعة التجريبية العملية فى منطقهم مما مهد لازدهار بعض العلوم التجريبية لدى العرب والمسلمين كالطبيعة والكيمياء •

تعقيب :

ماقتسنا فى ايجاز أهم التصورات الاسلامية حول المنطق لايوصفه ترفا عمليا وانما بوصفه حاجة ملحة تفرضها مقتضيات واقع ومتغيرات حياة • وادا كنت قد تعرضت فى هذا التيق من الدراسة للمنطق الاسلامى — ان جاز هذا الاصطلاح — بوصفه منهجا وسلوكا فليس ذلك الا لكونه فى الحقيقة هكذا فهو منهج سلوك • وربما أكون قد عبرت بلفظ (سلوك) ولم أقل (تطبيق) لان دائرة السلوك — فى تصوورى — أوسع وأشملى من مجال التطبيق ، فربما دل لفظ (تطبيق) على أن هناك مجالات مادية هى التى يكون التطبيق صالحا لها ، ولكن اعتباره سلوكا فانه يشمل مجال الانسان فى المقام الاول • واذا ما عدنا الى ما سبقت الاشارة اليه فى أول هذا الجزء الخاص بالمنطق الاسلامى فاننا نسلم بان فى المنطق عمومىة هى تلك التى تعبر عن استنباطات عقلية عامة يجمع عليها — ويذعن لها — جميع البشر بوصفه القواعد المنظمة للفكر الانسانى فلا يشتط ولا يجنح ونستطيع القول بأن المسلمين لم يشذوا عن تلك القواعد بوصفهم بشرا ، ولكن فى الفكر الاسلامى تميزا وتفردا مرتبطا بأكثر من عنصر مشكل للحضارة الاسلامية أهمها على الإطلاق عنصر الدين • ولا بأس من التأكيد مرارا على أن هذا الفكر (اسلامى) وأن هذه الحضارة (اسلامية) فكان الدين اذن هو الركيزة الاساسية التى أمدت مفكرينا بمعطيات كثيرة أنارت لهم طريق البحث والتفكير • ومن خلال هذا يمكن أن نشير الى الملاحظات التالية :

١ — ان هجوم كثير من المسلمين على المنطق الصورى الارسطى لم يكن لمجرد الهجوم عليه بقدر ما كان نتيجة تعارض واضح بينه وبين العقيدة الاسلامية منهجا وموضوعا • فليس بخاف

سبب اقتدار الشريعة على تخريج الاحكام لما يتعرض له المسلمون
 فهي منزلة من السماء ، ومزودة بأسباب البقاء ، مقدور لها الخلود
 بخصائص العالميه والابديه والسمو فلا تنقص ولا تريد . « صنع
 الله الذى أتقن كل شئ » فاقترنت النصوص على الالاس التى
 تقوم عليها الاحكام مع الاتجاه الى التحديد — بالتفصيل القليل
 — فى العبادات مثل الصلاة والزكاة والحج وما يلحق بها من
 المواريث والزواج والطلاق — وما اليها فهي ليست بحاجة للتطور
 فهي علاقة الله بالناس واكتملت أصولا وفروعا « اليوم أكملت لكم
 دينكم » بنصوص القرآن والسنة . فلم يبق اذن لبشر بعد الرسول
 أن يضيف جديدا وفيما عدا ذلك اتجهت النصوص اتجاه اذيجاز
 المفتوح نحو المستقبل ، لتسع التغير والتطور تبعا لحاجات مختلف
 البيئات فى كل عصر ولتجعل أولى الامر فى سعة من أمرهم يفصلون
 ويفرعون حسبما يلائم أحوالهم .

٢ — يوضح لنا ذلك أن النصوص الدينية لدى المسلمين لم
 تحل دون اجتهاد قائم على فهم لمتغيرات حياة المسلمين وواقعهم
 العملى المعاش . وتلك مسألة بالغة الاهمية ان دلت على شئ فانما
 تدل على تشجيع للاسلام لروح الابداع والاجتهاد ومن ثم قامت
 أمة وازدهرت حضارة باعتبار أن العقل المبدع هو رمز تلك الحضارة
 وعنوانها . وليس من شك فى أن الحضارة الاسلامية فى أزهى
 عصورها لم تبلغ تلك المكانة الرفيعة وذلك الشأو العظيم الا
 لاستنادها الى دعائمين أساسيتين : الدين والعقل المبدع ، أو لنقل
 الدين المشجع لابداع العقل . والدليل على صدق هذه المقولة أن
 الحضارة الاسلامية ابان ضعفها افتقدت كثيرا الدماس الدينى
 والفهم الواعى لنصوص الدين ، كما افتقدت فى الوقت عيه الاهتمام

بدور العقل الخلاق فى تطوير نظرة المسلمين وادراكهم لظروف العصر المتجدد .

٣ - منهج البحث عند معظم مفكرى الاسلام ارتبط نديهم ارتباطا وثيقا بعلوم الدين والدنيا ، وفى ضوء هذا المنهج النابع من واقع الامة الاسلامية نشأت علوم وازدهرت فنون وتأسست دراسات ولغت اسماء فى شتى جوانب الحضارة الاسلامية (١) . ولم يكن ليحدث كل هذا لو لم تكن هناك (نظرة منهجية) و (خطة عقلية) هى بمثابة الوسيلة المبلغة للغايات . وتأتى عبقرية هذا المنهج لاكثر من سبب فى تصويرى :

(أ) انه لم يكن اطارا نظريا خلوا من أى مضمون واقعى ، كما أنه لم يكن عبارة عن قوالب جامدة يحاول البعض أن يكيف وفقا لها حقائق أكبر ووقائع أشمل .

(ب) انه جاء مستتبطا من روح الدين الاسلامى ، معبرا عنه ، رافعا لواءه القائم على تمجيد دور العقل البشرى فى صنع الحضارة العالمية ، والفكر أحد الجوانب الهامة لتلك الحضارة .

(ج) أنه مزج بين الخصوصية والعمومية أو بين التفرد والشمول ، كما أنه جاء صالحا للتطبيق فى مجال العلوم الدينية (أصول الدين - الفقه - الحديث - التفسير وغيرها) وفى مجال العلوم الدينية (الطبيعة - الكيمياء - الصيدلة - الفلك النبات وغيرها) .

(١) راجع بحثنا عن « علماء المغرب الاسلامى ودورهم الحضارى فى مجال العلم » .

من بعض نزعات التجديد فى الفكر الاسلامى الحديث :

'لقد درجت بعض الكتب والدراسات على اعتبار الشكر الاسلامى مرحلة منقضية وفترة تاريخية سبقت وتوقفت بانتهاء عصر ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) ومعنى ذلك — عند أصحاب هذا الاتجاه — أن تاريخ الفكر الاسلامى ليس مستمرا وموصول الحلقات ، وانما فقدت احدى حلقاته — ربما الى مستقبل بعيد — فوقف عند مرحلة (التراث) أو (الذكرى) • وأحسبنى مختلفا جملة وتفصيلا مع ذلك الرأى مع الاخذ فى الاعتبار بعض النقاط التالية :

١ — ان تلك النظرة أشاعها بعض المستشرقين الموتورين ضد الاسلام والفكر الاسلامى وتبناها — للأسف الشديد — بعض الباحثين فى مجال الفكر الاسلامى • ومؤدى تلك النظرة أن الاسلام برحابة قيمه ومبادئه قد جف معينه ، وأن الفكر الاسلامى بتعدد رجالاته وتياراته قد نصب عطاؤه •

٢ — اننى أسلم — للحق وللأمانة — أن هناك فترة زمنية أعترها الضعف بالنسبة لفكرنا الاسلامى ، ولكن تلك الفترة الزمنية لم تطل وهى اذا طاللت لم تدم • ومن جهة أخرى لا ينبغى أن نلطم الفكر الاسلامى فى هذا الصدد ، فهو وان أصابه ضعف فقد أسبابه ما أصاب الأمة فى تاريخها السياسى والاجتماعى والتقافى والدينى والاقتصادى • فكأن الضعف والتدهور اللذين لحقا بالفكر الاسلامى ليسا سوى مظهرين لضعف عام حل بالأمة الاسلامية وشمل كافة مظاهرها • وغنى عن البيان أن هذه الأمة قد نكبت على مدى تاريخها الوسيط والحديث بما لم تتكب به أمة غيرها • ومع تسليمى بمدى عنف تلك الهجمات الشرسة التى هزت كيان الأمة عسكريا واجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وهى كلها غايات استعمارية اختلفت الوسائل

المؤدية اليها ، أقول بالرغم من اعترافى بكل هذا الا أن الاخطر منها جميعا فى تصورى هو الرغبة الملحة لكافة القوى الاستعمارية فى (تغييب وعى) الامة الاسلامية • ان أمة فاقدة الوعى لا تنهض بأسباب التقدم والحضارة ولا تقوى على مواجهة أخطائها وذلك قمة الخطر •

ومن ثم لاحظنا فى اطار هذا (المخطط) غياب لدور العنل فى مواجهة المشكلات والتحديات وشاعت بدلا منه روح الخرافات والغيبيات •

٣ - اذا اعتبرنا أن الفكر الاسلامى - وخاصة فكر ملاسفة الاسلام - قد تقلص دوره بانتهاء عهد ابن رشد وتحت وطء الهجمات العنيفة التى وجهها الغزالى الى الفلسفة والفلاسفة من خلال كتابه (التهافت) الا أن ذلك لا يقوم دليلا على أن تلك الفترة الزمنية الطويلة قد خلت من محاولات فكرية جادة فى محيط الفكر الاسلامى صحيح أن تلك الفترة افتقدت قيام المذهب الفلسفى المتكامل ، ولكن من الظلم البين قصر ذلك فقط على الفكر الاسلامى • ان تاريخا ممتدا من عمر الفكر الاوروبى ليدل على تقلص عصر (المذاهب الفلسفية الكبرى) كما كانت عند ديكارت وهيوم وكانط وغيرهم • تلك اذن كانت سمة عامة فى الفكر العالمى الحديث والمعاصر ، والفكر الاسلامى صورة من صور هذا الفكر الانسانى •

ونلاحظ أن كثيرا من الكتابات والدراسات فى الفترة الاخيرة تعطى اهتماما كبيرا بما يسمى بالتجديد أو المعاصرة ، وهذان المفهومان بدورهما وثيقا الصلة بمفهومين مكملين وهما التراث أو الاصاله • ولما كانت هذه الصفحات تتناول قضية (التجديد) من خلال نماذج

من الفكر الاسلامى الحديث ، فقد لزمت الأسارة الى المسألة برمتها
أو من خلال شقيها (٥) .

ان التراث هو كل ما وصل الينا من الماضى (ماديا كان أو
معنويا) داخل الحضارة السائدة ، فهو اذن قضية موروث وفى
نفس الوقت قضية معطى حاضر على عديد من المستويات . ونلاحظ
أن (التراث) سابق و (تجديد التراث) لاحق ، التراث هو نقطة
البداية كمسئولية ثقافية وقومية ، والتجديد هو اعادة تفسير التراث
طبقا لحاجات العصر ، فالقديم اذن يسبق الجديد والاصالة أساس
المعاصرة .

والتراث والتجديد يعبران عن موقف طبيعى للغاية ، فالماضى
والحاضر كلاهما معاشان فى الشعور ، ووصف الشعور هو فى نفس
الوقت وصف للمخزون النفسى المتراكم من الموروث فى نفاعله
مع الواقع الحاضر ، اسقاطا من الماضى أو رؤية للحاضر . فتحليل
التراث هو فى نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب
معوقاتنا ، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو فى نفس الوقت تحليل
للتراث لما كان التراث القديم مكونا رئيسيا فى عقليتنا المعاصرة ومن
ثم يسهل علينا رؤية الحاضر فى الماضى ورؤية الماضى فى الحاضر .
فالتراث والتجديد يؤسسان معا علما جديدا هو وصف للحاضر وكأنه
ماض يتحرك، ووصف للماضى على أنه حاضر معاش . ولما كان التراث

(*) اقترن بمفهوم التجديد Modernisme مفهوم آخران هما التحديث
Moderniyation والتغريب westerniyation . ويكاد يتفق
التجديد والتحديث من حيث المعنى والمطلوب ، فالركيزة الاساسية
فى التجديد . هى استلهاهم ماضى الامة وتراثها فى تطوير الحاضر
والمستقبل أما التغريب فمعناه مختلف اذ أن فيه استلهاهما لحضارة
الغرب وتراث الغرب وحاضره فى تطوير الثقافة العربية والاسلامية
ومن ثم فالبنون شاسع من حيث المعنى بين التجديد والتغريب .

يسير الى الماضى والتجديد يسير الى الحاضر فاس قضية أتراث والتجديد هى قضية التجانس فى الزمان وربط الماضى بالحاضر وايجاد وحدة التاريخ (١) .

ومدخلنا الى قضية التجديد التى نحن بمحددها مؤسران ، الاول منهما هو عبارة بليغة قالها الرائد الفكرى والزعيم الروحى فى الهند الحديثة وهو غاندى . يقول غاندى : « يجب أن أفتح نوافذ بيتى لكى تهب عليها رياح كل الثقافات ، بشرط ألا تقتلنى من جذورى » . والحقيقة أن تلك العبارة تأتى فى غاية القوة والوضوح والشمول ، فالقول يرمز لفرد أو لامة ، وكلاهما ينبغى عليه أن يفتح على الثقافات الخارجية ينهل منها ويستفيد من حكمته . وتتطلب تلك المسألة قدرا وسطا من التدرج بحيث يسمح بحياة النضج والتقدم والازدهار وفيما عدا ذلك يكون الموت والضياع اما بالموت فى صورة جمود وانغلاق حين نحرم أنفسنا نسائم الاجواء الخارجية المحيطة بنا ، واما بالضياع اذا ما جعلنا تلك النسائم تتحول الى ما يشبه الاعاصير التى تذيب شخصيتنا وتضيع هويتنا .

وأما المؤثر الثانى فهو ما ورد فى الاساطير الهندية القديمة من أن رجلا توفى ولم يترك لابنائه الثلاثة من الميراث شيئا سوى « بطيخة » أما الابن الاكبر فقد عرض على أخويه الاحتفاظ بها كذكرى موروثة عن أب عزيز . وأما الابن الاصغر فقد عارض ذلك فى حدة وانفعال اذ أن ذلك لن يجلب عليهم الا عفونه ورائحة كريهة قد تؤذيهم ، لذا يجب التخلص منها . وأما الابن الاوسط فقد تمهل وكان آخرهم قولاً ، فقد عرض عليهما أن يشتروا جميعاً أرضاً خالية مجاورة فعجبا لرأيه وهم يناقشون أمر « البطيخة » ميراث

(١) د . حسن حنفى : التراث والتجديد ص ١٧ المركز العربى للبحث والنشر - القاهرة ١٩٨٠ .

الاب ، فأجاب أن ناكل البيطيخة ونلقى قشرها ونزرع بذورها في
في هذه الأرض يعد شرائها فنخلد ذكرى أينا وننتفع بما يعود
بالخير على أنفسنا وأهلينا وجيراننا وبما هو باق بعدنا إلى أولادنا
وذريتنا .

ونلاحظ من خلال هذا المؤشر الثاني أن رأى الابن الأكبر -
الأكبر التصاقا بالماضي - يمثل طرفا ، بينما يمثل رأى الابن الأصغر
- المنفلت من اطار الماضى - طرفا آخر ، ويأتى رأى الابن الاوسط
أكثر حكمة ورجحانا بما يمثله من انتماء الى الماضى والحاضر معا .
تلك اذن مقدمة قصدنا منها أن تاريخ الأمم والتحضرات ومحصلة
تراث السلف لا يمكن أن ينطمس لمجرد أنه « ماض » ، كذلك لا يمكن
الاحتفاظ بكل ما فى الماضى من سلبيات - اللهم الا على سبيل أخذ
العبرة - فنكون كمن يحاول أن يسير الى الامام بجسمه بينما رأسه
متجهة الى الوراء فلا يكاد يستطيع التحرك أو التقدم .

المسألة في تصويرى أشبه بمعادلة ليست صعبة بحال من الاحوال
 طالما أن هناك حكمة في الاخذ والترك ، فلا يمكن تجاهل الماضى
لحساب الحاضر والمستقبل كما أنه لا يمكن الوقوف على أعتاب الماضى
(الخالد) وكل شئ من حولنا يتقدم ويواكب العصر . وربما
كانت مشكلة القديم والجديد أو الموروث والمضاف تمثل أساسا من
أبس الصراع الفكرى في ثقافتنا المعاصرة . ونلاحظ كذلك أن
معظم مثقفى هذا العصر ومفكره قد انقسموا بازاء ذلك إلى سلفيين
ومستقبليين ، ولكن هناك فريقا وسطا بين هؤلاء وأولئك وهذا الفريق
سنتخير منه نموذجين ممثلين لقمة حركة التجديد في الفكر الاسلامى
الحديث وهما الامام الشيخ محمد عبده والثائر المفكر محمد اقبال .
وقبل تناول موقفيهما تفصيلا هناك عدة ملاحظات ينبغى الإشارة
اليها :

١ - إن التجديد دعوة مستمرة للإصلاح وسعى دائم نحو الأقبَل ، وهو سمة من سمات التواصل الحضارى بين الثقافات والأمم . وإذا كان التجديد هو عنوان الإصلاح فإن الحاجة إليه تكون أكثر إلحاحا إبان الازمات والنكسات فى تاريخ الأمم والخضارات .

٢ - إن التجديد وإن كان دعوة مفتوحة نحو التطوير والنعيير إلا أنه لم يخل من قواعد منطلمة وحدود تلتزم ، فلا يعنى التجديد طرْحاً لكل شئ فى سبيل (المعاصرة) . من هذا المنطلق يجب فهم أن التجديد - خاصة إذا ما تعلق بالدين - لا بد له من أسس تنتظمه ، فإذا كان ثمة تجاوز فإنه ينقلب الى (تبديد) وتضييع بدلا من الإصلاح ومن المعلوم أن فى الإسلام أصولا وفروعا ، أما الأصول المتضمنة لوحداية الله تعالى والإيمان بكتبه ورسوله وملائكته واليوم الآخر فلا مجال للنقض أو التعديل فيها « اليوم أكملت لكم دينكم » ولا يدرج الإخلال بأصل منها تحت مفهوم التجديد . وأما الفروع فهى بدورها تنقسم إلى عبادات ومعاملات ، أما العبادات فهى أركان الدين ولا تجدد فى الأركان . وهذا يعنى أنه لا مجال فى الإسلام لحركة إصلاح على نمط البروتستانتية بالنسبة للكاتوليكية . ولكن هل هذا يعنى أن التجديد قاصر على أحكام المعاملات علما بأن بعضها - كحكام الموارث - قد حددها القرآن تحديدا حاسما لا مجال معه للتعديل فيها ؟

الحقيقة ينبغى ملاحظة أن التجديد ينبثق من اعتبارات ثلاثة :

(أ) تجدد المشكلات وتعير الظروف ، من حيث أن الغاية من التشريع فى الإسلام هى تحصيل الصالح - بالتزام - وأن القاعدة

المرعية هي : لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام (٢) . فإن كان الالتزام بالنص يؤدى الى ضياع المصلحة المقصودة منه انتفى العمل بالنص فى هذه الحالة الطارئة .

(ب) يجب التمييز بين أحكام الاسلام وبين حال المسلمين وتصوراتهم ومعتقداتهم فى أى عصر من العصور بعد عصر الرسول فهناك فارق بين الاسلام كدين ذى معتقدات روحية ومثل عليا أخلاقية وبين الواقع الفعلى لمعتقدات المسلمين وعاداتهم وسلوكهم . وأن هذا الفارق يتسع أحيانا حتى يشكل هوة سحيقة نتيجة لما ران على الفكر من بدع مع توالى العصور وامتزاج الثقافات وتلاقى الحضارات ومن ثم فأنه كلما زادت الهوة اتسعا بين أصول الاسلام وأحكامه وبين تصورات المسلمين للعقيدة ازدادت الحاجة الى مصلح أو مجدد ينشئ الناس مما تردوا فيه ويقيمهم على المحجة البيضاء .

(ج) التوفيق بين الاسلام ومقتضيات الحضارة الحديثة .

وهكذا تتكامل فى توضيح مفهوم التجديد كل هذه الاعتبارات مجتمعة : حتمية الاجتهاد من أجل التجديد ، وضرورة تخليص فكر المسلمين مما ران على عقولهم من بدع وخرافات ليست من الدين فى شىء ، ثم الارتباط بين الاسلام من جهة وبين كل من العقل والعلم من جهة أخرى .

(٢) انظر الجزء الخاص بالمنطق الاصولى من هذه الدراسة :

الشيخ محمد عبده (مجدد فكر ومصلح أمة) * (١)

ان تاريخ الامم والحضارات لشاهد على أن هناك منعطفت في تاريخ كل أمة يتخللها فترات قوة وازدهار أو فترات ضعف وانحمار وبالمعنى من هذا التصور من جانبى الا أنه لا يمكن أن يدفعنى الى مبنى نتائج بعض نظريات. فلسفة التاريخ كذلك التى تفترض أن هناك مساراً (جليداً) - ومراحل (محددة) لابد أن تسلكها كل حضارة قوة وضعفا (٢) *

والامة الاسلامية شهدت الحالين : حال القوة والازدهار وحل الوهن والاضمحلال ، الا أن الفترة التاريخية التى واكبت ضعف

(١) * ولد محمد عبده سنة ١٨٤٩ فى قرية (محلة نصر) احدى قرى محافظة البحيرة من أبوين مصريين متوسطى الحال . وتعلم القراءة والكتابة فى منزل والديه دون أن يذهب الى (الكتاب) ، وبعد أن اتم حفظ القرآن ذهب الى الجامع الاحمدى بطنطا ليتعلم تجويد، وقواعد اللغة العربية وكاد الصبى أن ينصرف عن العلم ويشغل بالزراعة. لولا أن قبض الله له أن يتلقى - وهو - فى غفوان ازمة نفسية - بأحد أحوال أبيه (الشيخ درويش) وهو رجل صوفى طيب استطاع أن يوجهه الى المعانى القدسية والذائد الروحية . وأهم حدث فى حياته كان التحاقه بالجامع الازهر حيث انصرف الى العلوم الازهرية وتطلعت نفسه الى علوم جديدة . والتقى بالعلم الاكبر جمال الدين الافغانى حيث تتلمذ عليه وتعلم على يديه كيف يكون ثائراً ومصلحاً . ولحق عبده عدة كتابات ضمنها اراءه الاصلاحية من أشهرها (رسالة التوحيد) وتوفى سنة ١٩٠٥ . راجع سيرته الذاتية بالتفصيل فى اكثر من كتاب منها على سبيل المثال (رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الامام - القاهرة ١٩٣١) (جرجى زيدان : مشاهير الشرق - القاهرة ١٩١٠) *

(٢) (أحمد أمين : زعماء الاصلاح فى العصر الحديث - القاهرة ١٩٤٨) انظر فى ذلك د . أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ - مؤسسة الثقافة الجامعية - الاسكندرية *

الامة كانت — للاسف — أطول من الفترة التاريخية التى شهدت
أوج تلك الامة فى الحضارة •

ومن جهة أخرى نلاحظ من خلال تاريخ الامم والحضارات أن
فترات الظلام والضعف والتخلف مهما طال أمدها فهى لا يمكن أن
تظل موصولة • فقد تظهر بعض الشخصيات البارزة التى تصهرها
الازمات والنكسات فتظهر من خلالها معادن الرجال الذين يقودون
أمة ويتزعمون جيلا •

وتاريخ الفكر شاهد على أن نفرا من الفلاسفة والمفكرين ممن
عاصروا فترات ضعف فى أممهم قد عز عليهم أن تتردى تلك الامم
— خاصة ان كانت من قبل صاحبة حضارة — فى ظلمات الجهل
والضلال والتخلف • فنرى مثل هؤلاء الاقطاب يحاولون جاهدين
أن يقللوا أهمهم من عثرتها من خلال محاولة اصلاح الواقع المعاش
(مثل محاولة سقراط اصلاح ما أفسده السوفسطائيون)، فان لم
يكن يتأتى ذلك فلتكن المحاولة عن طريق اصلاح الغد المأمول. وذلك
فيما عرف باليوتوبيات أو المدن الفاضلة (مثل جمهورية أفلاطون
ومدينة الفارابى الفاضلة) (٣) •

(٣) لاحظ اثر البيئة فى صياغة هذين الفيلسوفين لهذه التصورات
المثالية ، فقد عاصر أفلاطون انهزام أثينا (الوطن والحضارة والعلم
والثقافة) أما اسجيرة (التخلف ، والقذرة ، العسكرية ، والهمجية) .
فحاول أن يعيد لأثينا طريق حضارتها وسابق مجدها • أما الفارابى
فقد عاصر الدولة العباسية (ذات المجد والسؤدد) اذ صارت تحويلات
متفرقة ، يزيد فى ضعفها وتفقت لها الهجمات المتلاحقة . من بعض الحركات
الانفصالية ، ولما عز عليه اصلاح الحاضر طفق يبحث عن حل من
لجل اصلاح المستقبل •

معنى ذلك أن تاريخ الامة الاسلامية — على وجه الخصوص — لم يكن ليخلو عبر امتداده من مجددين ومصلحين يحاولون اغادة الامور الى نصابها اذا اختلت ، ويدفعون بالامة دفعا الى التطور اذا ما توقفت مسيرتها وجمدت حركتها • ذلك ترجمة وتفسير لارادة الهية جاءت مرة فى صورة تقريرية : « كنتم خير أمة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » وجاءت مرة أخرى فى صورة أمر « ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » •

وفى تصورى ان دائرة المعروف والمنكر فى هاتين الايتين لا تقف فقط عند حدود المعروف والمنكر الاخلاقيين بل تمتد لتشمل كل ما من شأنه أن يحدد فكرا أو يجمد ذلك الفكر • اذن كل ما من شأنه أن يغيب وعى الامة ويعطل طاقاتها العقلية ويمنع المزيد من فهم الدين والدنيا يمكن اعتباره منكرا ، وعلى العكس من ذلك التجديد أو كل ما من شأنه أن يجعل الامة واعية بماضيها متفهمة لحاضرها ومتغيراتها متزودة لمستقبلها وما قد يكون فيه ، كل ذلك يمكن اعتباره أدخل فى باب المعروف • على أن ذلك لا يجعلنا نذهب مع بعض أنصار التجديد الى التعويل على الحديث المنسوب الى النبى ﷺ : « يبعث الله لهذه الامة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » (١) •

(٢) - جاء ذكر هذا الحديث فى سنن أبى داود ولم يأت فى الصحيحين ، وأورده السبكي فى طبقات الشافعية (ج ١ ص ١٠٤ - ١٠٥ برواية أخرى ولفظ آخر : فى رأس كل مائة سنة رجلا من أهل بيتى يجدد لهم امر دينهم • ولقد تواترت الروايات على تضعيفه • ويذكر السبكي فى طبقاته أن الامام أحمد بن حنبل ذكر هذا الحديث وقال :

ويذهب محمد عبده في (حاشيته) كما يذهب في (تفسيره) الى حد التدليل على أن انعدام البحث والنظر الناقد يعدل انعدام الاعتقاد والايان فيقول : « قد أجمع أهل التحقيق من كل طائفة خصوصاً الشيخ الأشعري ، على أن المقلد في أصول دينه ليس بمستيقن ، وكل من ليس بمستيقن في الأصول فهو على ريب فيها ، وكل من كان كذلك فهو كافر » (١) .

وتلاحظ أن محمد عبده - نظر الى الأزهر بوصفه الداء والدواء معاً ، فهو اذا غسد داء ووبال على الأمة كلها ، وهو لذا لفصلح أمره اتصلح أمر الدين والدنيا جميعاً - بوصفه - منارة الدين والعلم التي ينبغي أن يغطي اشعاعها سائر أرجاء الأمة الإسلامية وليست مصر وحدها . ولا شك أن مهمة اصلاح الأزهر - ليكون هو بدوره مصدر اشعاع واصلاح - ثقيلة على كل من يحاول ذلك .

يذكر الاستاذ أحمد أمين أن كل المحاولات التي سبقت محمد عبده لاصلاح الأزهر قديماً ، جميعاً بالفشل ، لأن كل تلك المحاولات كانت تنبج الى هامش الموضوع لا الى أساس الموضوع وكلفت عن سبيل استرضاء أهله والخوف من أى قلق واضطرب ، والأزهريون كانت تتزعزع طائفة ألفت القديم حتى عدته ديناً ، ويكرهت الجديد حتى عدته كفراً ، وعاشت في المغارات فلم ترضوا ، وأفنت عمرها في فهم لفظ ، وتخريج جملة ، وتأويل خطأ ، فلم تر حقائق الدنيا قادراً أتى مصلح ستم أهله الجؤ حوله ، وانحنوا بالدين يخيفون به الحكومة ، ويكسبون به عامة الشعب ، وخنقوا للطائفة الضليلة من شبابه النازعين الى التجديد وحرصوا على مراكزهم أن يكتسحها

(٩) تفسير عمه ص ١٧٥ ، حاشية على شرح اللؤلؤ ص ١٠١ .

الاصلاح وجاههم أن ينتقل الى يد المصلحين . وبجانب هؤلاء طائفة أخرى تؤمن بالقديم عن صدق وخلص ولكن عن ضيق أفق ، وغفلة عن الحق ، هم من جنس ما قال أهل الحديث عن بعضهم : « تتطلب دعوتهم ، ولا نقبل شهادتهم » ، فتتجمع كل هذه العوامل ، فيضطر المصلح — أخيرا — الى الانسحاب ان غضب ، أو المداورة والمسألة بالموجود ان لم يغضب (١٠) .

في ظل هذه الظروف تكون أهمية (التجديد) خاصة عندما يكون الامل في التجديد أشبه بالسراب ومهدت كل تلك الظروف لأن يأخذ ذلك الفتى الأزهرى على عاتقه مهمة التجديد ابتداء من داخل الأزهر كفكر وطريقة فهم للدين وانتهاء الى تحرير كل فرد من أفراد الأمة من سجن الاوهام والاضاليل قبل التحرر من قبضة الاستعمار الخارجى .

وإذا كان جمال الدين الافغانى قد قام بدور الرائد فى تلك الحركة الإصلاحية فإن محمد عبده وهو التلميذ ليعد أحد مبدعى الفكر الإسلامى الحديث فى مصر . حيث اتخذ التجديد الإسلامى تحت زعامة هذا الشيخ صورة حركة تسعى الى تحرير الدين من أغلال الجمود ، وتتجه الى استكمال اصلاحات توفق بينه وبين مطالب الحياة العصرية المعقدة (١١) .

وهكذا نلاحظ أن (الثورة التجديدية) ان جازت هذه التسمية بدأت لديه من الأزهر نفسه بوصفه منارة العلم فى مصر والعالم

(١٠) أحمد أمين : زعماء الإصلاح فى العصر الحديث ص ٣١٧ مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٤٨ .

(١١) تشارلز آدمز : الإسلام والتجديد فى مصر ص ٤ ترجمة عباس محمود - لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية للقاهرة ١٩٣٥ .

ونلاحظ أن سمة تكاد تكون عامة لدى كل من يأخذ على عاتقه مهمة التجديد والإصلاح ، وهي تسرب روح اليأس — ولو بـخفائض — إلى نفوسهم ولكن طاقة الأمل الكامنة فيهم سرعان ما تتغلب وتجعل الرجاء حلماً لا بد من تحقيقه . وسوف نناقش أهم جوانب التجديد والإصلاح في فكر الإمام محمد عبده من هذه الزاوية . يقول الشيخ محمد عبده : « ان انتقام الله تعالى من المسلمين لأعراضهم عن كتابه وهدى رسوله اتباعاً لأهوائهم وشهواتهم وما فتنهم به ساداتهم وأمرؤهم ، لما يبلغ حده بدليل أن هذه القيم لا تزال تتجدد وتتعدد . ان المسلمين مصابون بالعقم ، لا يموت أحد من أصحاب المزايا الكبيرة والأعمال النافعة فيهم ويخلفه مثله ... لكن ... اننى أرى فى هذه الشجرة الجرداء ورقاب خضر قبلأ أدري أهى من بقايا الحياة الأولى أم هى بدء حياة جديدة » (٥) .

وفى محاولة منه فى استنهاض الأمة من غفلتها نراه يسطرح

=

« نظرت فى سنة مائة فإذا هو رجل من آل رسول الله ﷺ : محمد بن عبد العزيز ، ونظرت فى المائة الثانية فإذا هو رجل من آل رسول الله ﷺ : محمد بن إدريس الشافعى ، (الطبقات : ج ١ ص ١٠١) ثم جاء الشافعية بعد ذلك ليضعوا القاضى أحمد بن سريج على رأس المائة الثالثة وهكذا . ومع شيوع الخلافات حول تحديد المجتدين كل (مائة عام) زاد التشكك فى صحة هذا الحديث . والحقيقة اننى أميل الى القول بأنه لا يخلو زمان من إصلاح ومن مصلحين بغض النظر عن تحديد (المدة الزمنية) التى ينبغى أن يكون فيها ذلك المجتد أو المصلح . »

(٥) الإمام محمد عبده : مقالة بجريدة المقطم عدد (١٨ مارس ١٩٤٠) (ضمن الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) تحقيق محمد عثمان ج ٢ الإصلاح الفكرى والتربوى والالهيّات — المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٢ .

أكثر من منعج- أو لنقل أكثر من وسيلة فى سبيل تحقيق غاية واحدة
وهى جعل الامة الاسلامية فى مقدمة الامم حضارة وفكرا وعلمًا .
ومن بين تلك الوسائل ما يمكن تسميته بطاقة النبع الداخلى فى
الثورة على الواقع والتغير نحو الافضل (٦) . فقرأه يتحدث عن
الرجل الذى كان فضله كبيرا عليه (الشيخ درويش) قائلا : « لم
أجد اماما يرشدنى الى ما وجهت اليه نفسى الا ذلك الشيخ الذى
أخرجنى فى بضعة أيام من سجن الجهل الى فضاء المعرفة ومن
قيود التقليد الى اطلاق التوحيد ، لقد كشف لى ما كان قد خفى عنى
مما أودع فى فطرتى » .

ونلاحظ أن الشيخ محمد عبده فى أكثر كتاباته ومؤلفاته شن
حملة شعواء على التقليد أى تقبل آراء الغير دون المطالبة بإقامة
الدليل ، ودون الالتفات الى حقوق كل شخص فى النظر والفحص (٧)
ومن أجله ذلك نراه دائما يشيد بمبدأ (الاجتهاد) « أى الفكر المتحرر
من كل عائق ، ويحمل على المقلدين الجامدين حتى لنجده يصفهم
أحيانا بما يقرب من الكفر والضلال ويقول : ان أبواب الاجتهاد لم
تورسد كما زعم بعض المسلمين واهمين ، وانما هى مفتوحة لجميع
المسائل التى تثيرها ظروف الحياة المتجددة أبدا . - ويجب ألا تكون
الكلمة الاخيرة للتصوص البالية ولا للسلطات البائدة ، بل للحياة
النايضة ولروح التجديد ، وتوخى المصلحة العامة » .

(٦) مصداقاً لقوله تعالى : ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا . ما بأنفسهم ،

(٧) انظر ، الشوكانى : الاجتهاد والتقليد ص ٣ وما بعدها . القاهرة
١٣٤٠هـ .

(٨) انظر ، تفسير عم . ص ١٦٩ وايضا جولد تسيهر : مذاهب التفسير
الاسلامى .

الاسلامى اجمع ، فقد كان يعتقد أنه اذا أصلح الأزهر فقد أصلح حال المسلمين • ونستطيع القول بأن محمد عبده عندما حاول الاصلاح فى الأزهر نجده يوجه الاصلاح والتجديد وجهتهما الصحيحة حيث لم يهتم بالتبكل — مع أهميته — بقدر ما ركز جهوده فى اصلاح المضمون ، ومن ثم كان التجديد فى الأزهر: الانسان المعلم والمتعلم — المناهج — الادارة • ولقد سارت خطواته الاصلاحية فى الأزهر فى خطين متوازيين رغم ان أحدهما احياء للماضى بتراثه العريق، والاخر استشراف للمستقبل باماله العريضة •

أما بالنسبة للخط الاول الذى يمثل عنصر التراث أو (الاصاله) فهو عود بالأزهر الى رسالته الهامة والغاية من وجوده • اذ لم يكن المقصود منه أن يكون مسجدا للعبادة ولا أن يكون مدرسة للتعليم فحسب ، وانما أثر الأزهر فى العالم الإسلامى وفى تكوين العقلية الاسلامية أثرا عميقا يفوق أثر المساجد والمدارس والجامعات (١٢) •

الأزهر اذن بوصفه (تراثا) ليس مجرد بناء وانما هو رمز لدين وحامى لعقيدة وصانع وعى ، فاذا ما حدث انحراف بداخله عن تلك (الغاية) التى قصدت منه ، وجب اذن الاصلاح والتجديد والعودة الى (المسار) مع اضافة بعد المعاصرة حتى يكون الأزهر معبرا بحق عن ماضى المسلمين وحاضرهم ، ولا يكون (حاجبا) لهم عن معاشية العصر • أما تعديل (المسار) وتجديد (المسيرة) فهى تتمثل من وجهة نظر محمد عبده فى الامور التالية: أن يكون الأزهر جامعة بالمعنى الصحيح ، يتلقى فيها الطلاب الثقافة الصحيحة التى تعدهم لان يكونوا رجالا عاملين ، فيكون منهم لمصر وللإسلام

(١٢) انظر ، محمود أبو العيون : الجامع الأزهر - القاهرة ١٩٤٩ •

قضاة ذوو نزاهة ، وأساتذة باحثون ، وعلماء متخصصون ، ومرشحوهم مخلصون ، يعملون على بث الآراء الدينية السليمة والمعاني الأخلاقية الرفيعة ومكافحة الخرافات والقضاء على البدع والباطيل (٣٠) .

ولقد كان الأزهر اذاك مجرد خشو أدمغة بشروح ومقون والفاظ لا دلالات لها فضلا عن كونه أتسبه بتكية من التكايا أو ملجأ من الملاجىء ، يأتوى اليه العجزة والفقراء والمرضى وأهل البطالة (٣١) .

ولقد كانت رغبة محمد عبده أن يكون الأزهر مستقلا عن الحكومة (٣٢) ، ولكن لما لم يتأت له ذلك حاول أن يستميل السلطان فى معاونته على الإصلاح وأعبائه ومتطلباته . أن مثل هذا الإصلاح لابد أن يعتمد فيه المصلح على سلطة قوية تحمى ظهره ، والاكان كنى عالم من علماء الأزهر لا تسمع له كلمة ، ولا يؤبه له بدعوة ، فعلى أى السلطات اذن يعتمد ؟ أيعتمد على الخديو توفيق الذى يكرهه كل الكراهية ؟ أم يعتمد على الامة وهى ضعيفة متبوكة ممزقة ، لم يتكون فيها وعى قومى ، ولا شعور بالعزة ، ثم ان اصلاح ما يتعلق بالعقيدة والمؤسسات الدينية يهيجها لانها ألقت الفاسد حتى ظنته صلاحا ! . أم يعتمد على الإنجليز وفى يدهم القوة ، ولو عاونوه فى الإصلاح لتحقق ذلك بفضل نفوذهم ، ولكن أليس من المهانة أن يستعان على ذلك بالاجنبى المحتل للبلاد؟ وبالتحقيقه أن محمد عبده كان قد اتخذ قرارا حتى أعماقه بمسألة

(١٣) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى ص ٢١١ مكتبة الانجلو

المصرية - القاهرة ١٩٦٥ .

(٢٤) (أعمال مجلس إدارة الأزهر) ص ١٧ القاهرة ١٩٠٥ ، وزعماء

الإصلاح الدينى ص ٢٨٧ .

(١٥) ، لنظروا الأعمال الكاملة (إصلاح الأزهر) .

الخدو ما استطاع . والاستعانة بالانجليز فيما ينوب من اصلاح (١٦) . (٥) .

والحقيقة أن محمد عبده كان قد اقتنع قولا وعملا بمسروعية تلك الخطوة التي يقوم عليها حتى أنه أفتى بأنه « قد قامت الأدلة من الكتاب والسنة وعمل السلف على جواز الاستعانة بغير المؤمنين وغير الصالحين على ما فيه خير ومنفعة للمسلمين ، وأن الذين يعمدون الى هذه الاستعانة لجمع كلمة المسلمين وتربية أيتامهم وما فيه خير لهم لم يفعلوا الا ما اقتضته الاسوة الحسنة بالنبي ﷺ وأصحابه ، وأن من كفرهم أو فسقهم فهو بين الامرين : اما كافر أو فاسق . فعلى دعاة الخير أن يجدوا في دعوتهم وأن يمضوا على طريقتهم ، ولا يحزنهم شتم الشائمين ، ولا يغيظهم لوم اللائمين ، فانه كفيل لهم بالنصر اذا اعتصموا بالحق والصبر » (١٧) .

(١٦) أحمد أمين : زعماء الاصلاح ص ٣١٣ .
(*) لقد كان في مصر رايان : رأى يقول انه لا أمل في الاصلاح الحقيقي الا بزعوال الاحتلال أولا وكان يتبنى هذا الرأي الزعيم مصطفى كامل ورفاقه ، ورأى يرى أن الاصلاح الحقيقي الداخلي هو وسيلة للجلاء ويمثل هذا الرأي الشيخ محمد عبده وأصحابه . والحقيقة مهما قيل عن نبل المقصد بالنسبة للشيخ فان أكثر ما أخذ عليه بعد عودته من المنفى الى مصر اعتذاره عن اتهامه الخديو بالخيانة وطلبة الصنف عنه ، كما أنه هادن اللورد كرومر بدعوى تحقيق بعض الاصلاحات كما أن بعض الفتاوى التي كان يصدرها (مثل الفتوى باباحة سفولقد البنوك واعتبارها ليست ربا) لاقت سخط الكثيرين من العلماء والامة على السواء وذلك بعد تعيينه مفتيا بعد مهانته لمحبوب الاحتلال كرومر . واختلف مع الشيخ فيما ذهب اليه اذ كيف يستعان بمستعمر على الاصلاح وهو الذي يريد أن يقوض كل ما هو صالح في البلاد حتى وان اظهر غير ذلك .
(١٧) لفظن « المرجع السابق ص ٣١٤ .

ويمكن اجمال أهم المظاهر التى لحقها التجديد بالازهر على النحو التالى : (١٨) •

١ - تحديد مدة الدراسة بالازهر وذلك بتحديد بداية ونهاية للسنة الدراسية لأول مرة •

٢ - الاهتمام بتنظيم التدريس والامتحانات ووسائل تعميم طلاب العلم بالازهر •

٣ - إلغاء دراسة بعض الكتب العقيمة - كالشروح والحواشى والتقارير التى اعتاد المشايخ تلقينها للطلبة بدون فهم والاستعاضة عنها بكتب انفع وأقرب الى مدارك الطلاب •

٤ - تقسيم العلوم التى تدرس بالازهر الى علوم مقاصد وعلوم وسائل ، علوم المقاصد : كالتوحيد والتفسير والحديث والفقه وأصول الفقه والاخلاق • أما علوم الوسائل فهى كالمنطق والنحو والبلاغة ومصطلح الحديث ، وضم اليها الحساب والجبر • وهذه العلوم بقسميها هى التى يلزم طلاب شهادة العالمية بداء امتحان فيها •

٥ - ادخال دروس ومحاضرات جديدة فى علوم التاريخ الطبيعى والرياضيات والجغرافيا والفلسفة والاجتماع وما الى ذلك من العلوم التى كان قد أهمل تدريسها بالازهر الى ذلك الحين • عن طريق تعميق المضمون العلمى الذى يتربى طالب الازهر عليه هكذا كان اهتمام الشيخ محمد عبده ببناء (الانسان) عقيدة وفكرا كمعلم ، وعندما يتمثل ذلك التجديد فى المناهج ومكونات العقل

يستطيع وهو معلم أن ينقلب ذلك الأثر الى آخرين ، وهكذا تشيع روح الإصلاح التى هى قوام الامة فى تحررها من الداخل أولاً من سلطان الجمود الجاثم على صدرها طويلاً • لقد أيقظ محمد عيده الشعور الدينى ، وأشعر المسلمين أنهم يجب أن يهبوا من قدرتهم لإصلاح نفوسهم وتكميل نقصهم ، وألا يعتمدوا على ما ضياعهم فخراً بل يبنوا من جديد لحاضرهم ومستقبلهم • ودعا الى ضرورة أن يحكم العقل كما يحكم الدين ، فالدين عرف بالعقل ، لأبد من اجتهاد يعتمد على الدين والعقل منا حتى نستطيع أن نواجه المسائل المستحدثة فى المدنية الجديدة، ونقتبس منها ما يفيدنا لان المسلمين لا يستطيعون أن يعيشوا فى عزلة ، ولابد أن يتسلحوا بما تسليح به غيرهم • وأكبر سلاح فى الدنيا هو العلم ، وأكبر عمدة فى الاخلاق هو الدين • ومن حسن حظ المسلمين أن دينهم يشرح الصدور للعلم ويخض عليه ، وللعقل ويدعو اليه ، وللأخلاق الغاضلة التى تدعو اليها البدنية-الحاضرة •

بعد أن أوضحنا رؤية الشيخ محمد عبده للإصلاح والتجديد فى مجال الأزعر باعتباره قلعة الدين والفكر • تجدر الإشارة الى مسألة هامة بهذا الصدد وهى أهم ملامح التجديد والإصلاح بصفة عامة عند الاستاذ الامام • •

ونلاحظ أن مقومات التجديد تتخلل مذهبه الذى سوف نخترار بعض مظاهره لبيان ذلك التجديد المرتجى • واعتقد أن المصلح أو المجدد أشبه ما يكون فى أداء رسالته بعمل الطبيب والفيلسوف مع التفاوت بينهما (١٩) •

(١٩) انظر ، سمات الموقف الفلسفى فى أى كتاب عن الفلسفة ومقدماتها ومنها على سبيل المثال (د • توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، د • ثابت الفندى : مع الفيلسوف) •

أو بعبارة أخرى يمكن أن نقصور التجديد -نتيجة مسبوقة بمقدمت تقضى اليها - وهكذا يمكن أن نصنف هذه العناصر أو المراحل على النحو التالي :

(أ) وجود موقف مشكل هو بمثابة استئثار للداء (التخلف والجمود الذى عليه الأمة) •

(ب) أن يؤرق هذا الموقف المشكل ذهن ووجدان نفر من حاسة الأمة •

(ج) الرغبة الملتحة والصلقة لدى هؤلاء فى تغيير ذلك الموقف وأن يستبدلوا به وضعاً أفضل منه •

(د) التحرك الجاد نحو التغيير (التجديد) عن طريق تشخيص الداء (الجمود والتخلف) واقتراح الدواء الناجع (.الاصلاح والتجديد) •

ومما لاشك فيه أن تلك الخطوات قد أرققت مفكرنا واثرت عليه وأثارت حماسه فتمخض كل ذلك عنده عن هذه التجربة الاصلاحية الفريدة فى العصر الحديث • ولعتقد أن جذور النجديد عند محمد عبده بقدر ما هى مستوحاة من ضرورة معايشة (العصر) بكل ما فيه من مدنية وتحضر اتما هى مستوحاة أيضاً من جذور من التراث متمثلة فى دين عظيم يسمح بمرونة فائقة بهذا التجديد ولا يحجر على حياة المسلمين طالما كان هناك التزام بالاصول التى لا تتغير • كما أن الفكر الاسلامى — المستمد من روح هذا الدين — يسمح بمنهجه وأسلوبه بمرواكبة العصر طالما أن فيه تجديداً واثراء لضمون هذا الفكر الاسلامى •

وتبدأ رحلة الإصلاح والتجديد في مجال الفكر عنده من تحديد الهدف والوسيلة المحققة لذلك الهدف . والهدف الذى يسعى الشيخ محمد عبده الى تحقيقه هو اقامة فكر اسلامى جديد ركيزته عظمة الماضى وروح العصر فضلا عن استقلال الذاتية .

وسوف نوضح كيف حاول الامام جاعدا تحقيق ذلك (الهدف) الاسمى الذى يمكن معه وضع نواة لحضارة اسلامية جديدة تخارع تلك التى تمثلت في القرنين الثالث والرابع الهجريين . ولقد استعرض محمد عبده التراث الفكرى فى الاسلام فوجد أن فيه اعتدالا فى بعض الجوانب كما أن فيه تسططا فى جوانب اخرى . كما أنه يلاحظ أن هناك مواطن قوة فى هذا الفكر كما أن هناك مواطن ضعف ، ولذا فإن المهمة الرئيسية التى شغلته فى هذا الصدد كانت هى (التوفيق والتنقيح) .

واذا كان المنطق — كما سبقت الاشارة — هو أداة الفكر ووسيلة الفكر فإن محمد عبده حاول أن يحدد مهمة للمنطق تجعله يجمع بين واقعية المنطق فى العصر الذهبى عند الفقهاء والاصوليين (٢٠) وتجريبية فى العصر الحديث لدى بعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين من فلاسفة الغرب وهكذا يمكن أن نجتمع بين الاصل والمعاصرة بشأن المنطق . وأول ملاحظته الامام هو أن الناحية العملية أو التطبيقية فى المنهج أو المنطق هى التى مكنت الغرب من بلوغ هذه المكانة من التقدم فى مجال الفكر والعلم على السواء ، كما أنها هى بعينها التى مكنت علماء المسلمين من بلوغ تلك المكانة التى هم عليها (مثل ابن الهيثم وابن حيان وغيرهما) . ومن ثم كانت وجهة

(٢٠) راجع الجزء الخاص بذلك فى هذا البحث .

نظره أنه لا يمكن للإنسان أن ينتفع بالمنطق ولا بغيره من العلوم — مهما قرأها وراجعها — إلا إذا عمل بها وراعى أحكامها حيث ينبغي أن تراعى (٢١) • ويصرح محمد عبده بأن التطبيق والاختبار هما وسيلة الاحتفاظ بالمعرفة المكتسبة ولجعلها بالتالى أكثر واقعية وأشد أثرا (٢٢) •

هذا عن (المنهج) الذى يكاد يخلو من الاطار النظرى ويكتسب بعدا عديا وتطبيقيا ، أما عن (المذهب) فنلاحظ أن محمد عبده — بحكم تكوينه ونشأته الدينيين يتبنى موضوعات علم الكلام وإن كان له بعض المواقف والتحفظات ازاء بعض تلك الموضوعات كما سنبين •

ولقد عرض محمد عبده لأهم آرائه الكلامية من خلال كتابه (رسالة التوحيد) • وأهم ما يمكن ملاحظته عن هذه (الرسالة) ما يلى :

١ — البعد عن الاساليب الجافة والعبارات المعقدة التى تنفر الطلاب وغيرهم من دراسة علم الكلام •

٢ — عدم النعمق فى دراسة القضايا الكلامية تفصيلا أو فى عرض آراء الفرق والمذاهب الكلامية ، وإن أشار الى بعض الفرق بالنقد كالمعتزلة والنسبية ولكن ذلك كان بالتلميح دون التصريح (٢٣) •

(٢١) انظر (المنار) ج ٣ ص ٣٠٥ •

(٢٢) ن ٣٠٥ ص ٣٠٥ •

(٢٣) انتقد المعتزلة فى أنهم حكموا العقل فى مسائل الدين ظانين أن العقائد انما جاءت والشرائع نزلت لتؤيد ما أثبتته العقل وفى هذا

وبصدد موضوعى الامامة وفاعل الكبيرة ، أما ما عدا ذلك فقد كان يكتبى بذكر الافكار الرئيسية التى يراها جديرة بالاعتقاد .

٣ — الترامه فى هذه الافكار الرئيسية بمسار المذهب الاسعري الذى يراه مذهب أهل السنة والجماعة .

ويعرف الشيخ محمد عبده علم التوحيد (علم الكلام) بأنه علم يبحث فى وجود الله وصفاته — ما يجب وما يجوز وما يجب أن ينفى عنه من الصفات ، ثم عن الرسل لاثبات رسالتهم — ما يجب وما يجوز وما ينفى عنهم من صفات . وقد سمي هذا العلم بأهم أجزائه فهو علم تقرير العقائد وبيان ما جاء فى النبوات (٢٤) .

ويستخدم محمد عبده أدلة فلاسفة الاسلام فى اثبات وجود الله خصوصاً دليل الواجب الممكن واستناد الممكن على الواجب ثم يثبت لله صفات الذات على نحو ما يثبتها الانساعرة : العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام . وبعد أن يوضح محمد عبده أن حقيقة التوحيد هى قمة الحقائق فى الدين انطلاقاً من « قل هو الله أحد » بما يتضمنه ذلك من اختلافات جذرية بين الاسلام كعقيدة وغيره من العقائد الاخرى خاصة المسيحية (٢٥) ، أقول بعد حديثه عن

=

غلو وشطط ، وذهب محمد عبده الى أن المعتزلة متأثرون بفلاسفة اليونان . أما نقده للشيعية ففى وضعهم الاحاديث والاسراف فى التاويل الباطنى . وأما نقده لفلاسفة الاسلام كان لمزجهم ما نقلوه من فلسفة اليونان بمسائل الدين الامر الذى أثار عليهم المنافحين عن العقيدة كالفزلى :

(٢٤) محمد عبده : مقدمة رسالة التوحيد — الاعمال الكاملة .

(٢٥) راجع تلك الاختلافات فى الشكل والمضمون بصدد ردوده على ما أثاره فرح انطون من قضايا فى الفرق بين الاسلام والنصرانية — ضمن الاعمال الكاملة .

حقيقة التوحيد يتحدث عن النبوة فيذكر أن الایملن بیعة الرسل من أصول الدين « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله » (البقرة — ٢٨٥) .

ويلزم عن ذلك الاعتقاد بصحة عقولهم وصدقهم في أقوالهم . ومن ناحية أخرى فإن المعجزة من النبي هي وجه التحدي وليست مستحيلة عقلا . ولا يكذب النبي فيما بلغ عن ربه غير أن الخطأ جائز عليه (بحكم بشريته) (٣٦) فيما ليس من حديث عن الله تعالى ، انما أنا بشر اذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به واذا أمرتكم بشيء من رأيي فانما أنا بشر « انما أنا بشر مثلكم يوحى الى » .

ومرتبة الرسول بين عالمي الغيب والشهادة اذ هو نهاية الشاهد وبداية الغائب — أى أنه أكمل البشر من طرف ، ثم هو ،متحد بعالم الغيب حيث يتلقى الوحي من طرف آخر — وهو يبين للناس من أحوال الآخرة ما لا بد لهم منه علمه . ولا يمكن أن تستغنى البشرية بعقولها عن الرسل لأن مجرد للبيان العقلي لا يدفع نزاعا ولا يرد طمأنينة . ومن ناحية أخرى فإن الانسان يشعر — مهما علا فكره وقوى عقله — أنه مغلوب لقوة عليا وأن النفس مسوقة لمعرفة تلك القوة العليا ، فتطلبها بالحس تارة وبالعقل تارة أخرى ، ولم يسلم الانسان من التخطي بهما محاول أن يصل الى حقيقة هذه القوة العليا بالعقل اذ بقي الظلام ذائعا والرشد ضائعا ، فكان أن أكمل الله الانسان ما ينقصه من هداية نوعه بالوحي . فبيعة الرسل اذن تلبي حاجة الانسان بل هي من النوع الانسلني بمثابة العقل .

من الفرد ، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل • ونما أن الفرد يهتدى بالعقل لتلبية لحاجاته كذلك الانسان على أنجمله يهتدى بالانبياء من غوائل الشقاء •

ونلاحظ أن هذا الموقف قريب الشبه بموقف المعتزلة من النبوة بوصفها مظهرا من مظاهر لطف الله تعالى بالعباد (٢٧) •

أما عن وجهة نظره بصدد موضوع أفعال العباد أو الجبر والاختيار فيقول: «لقد خاض فيه الضالون من كل مله ، خصوصاً من المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزالوا بعد طول الجدل وقونا حيث ابتدأوا • وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتموا : فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله أطلق ، وهو غرور ظاهر ، ومنهم من قال بالجبر وصرح به ، ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه ، وهو هدم للشرعية ، ومحو للتكاليف ، وإبطال لحكم العقل البديهي ، وهو عماد الايمان » (٢٨) •

ويذهب الامام محمد عبده الى أنه كما يشهد الانسان سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بنفسه ، ويعد أنكار ذلك مساويا لأنكار وجوده في مفاجاته لبداية العقل • وكما يشهد المؤمن بالدليل والعيان أن قدرة مكن كائنات أسمى من قوى الممكنات يشهد بالبداية أنه في أعماله الاختيارية عقلية كانت أو جسمانية قائم بتصريف ما وحب له من المدارك • أما عن كيفية التوفيق بين علم الله السابق وبين اختيار الانسان فذلك من السر الذي نهينا عن الخوض فيه • فقوام

(٢٧) انظر د. أحمد صبحي : في علم الكلام ص ١٥٣ •

(٢٨) رسالة التوحيد : ص ٦٧ وما بعدها •

الاعمال الانسانية أن العبد يكسب ارادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته ، وأن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات ، وأن آثامها ما يحول بين العبد وبين انقاذها ما يريده ، وأن لا شيء سوى الله يمكن أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه • ونلاحظ هنا مدى الاثر الاسعري الخاص بنظرية الكسب على موقف الشيخ محمد عبده من أفعال العباد ولو من حيث الشكل • ولكن ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار أن الامر الذي حرص محمد عبده على اظهاره بهذا الصدد

هو أن الاسلام ليس كما زعم الكثيرون — دين الجبر وانكار الحرية فمذهب أهل الحق من المسلمين هو أن الله تعالى وإن كان يعلم ما سيحدث من الانسان ، يترك له مع ذلك حرية افعاله الخاصة وليس في ذلك أى تناقض ، بل بالعكس ان انسجاما عميقا يتم بين فعل الانسان وفعل الله « ولا تخالف بينهما فى الحقيقة : فالله فاعل من حيث العبد فاعل ، والعبد فاعل من حيث الرب فاعل ، وتواجد فى جميع مراتبه مختار » (٢٩) •

ويذكر الدكتور عثمان أمين أن نظرية محمد عبده فى حرية الافعال الانسانية تتجاوز نظرية (الكسب) التى قال بها بعض الاشاعرة خصوصا الاسعري والجوينى : ذلك أن الشيخ عبده لا يلتزم الحرية — كما يريد جمهور الاشاعرة — فى ذلك الفعل الوهمى ، فعل القدرة الصادقة التى لا أثر لها وهى ما يستمونه (كسبا) : ثم هو لا يلتزم الفعل فى عدم التعيين الناشئ عن غياب الملك الطبيعية • بل بالعكس نجد الحرية عنده عبارة عن تعيين الارادة التى ترمى الى غاية ، وتختار خير الوسائل

لبلوغها (٣٠) . وإذا كانت الحرية — التى هى أساس كل شىء —
هى حقيقة يستشعرها كل انسان فى نفسه الا أنه ينبغى عدم الذهاب
الى ما هو أبعد من ذلك ، فلقد نهى القرآن والحديث عن الخوض
والجدال فى (القدر) لما فيه من جسيم الخطر (٣١) .

ويربط الاستاذ الامام ربطا رائعا بين تناول هذه المسألة على
المستوى (النظرى) وما آلت اليه الامة الاسلامية من ضعف وهوان
على الناس وتخلف عن ركب الحضارة . فلقد راعه الواقع المؤلم
الذى يحياه المسلمون ، واستطاع بنظرة فاحصة وتسخيص دقيق
أن يحدد سر ذلك التخلف والجمود وحدد ذلك بتسيوع مفهوم
(التواكل) وانتشار عقيدة الجبر بين عامة المسلمين وبعض خاصتهم .
وكيف تستطيع أمة كهذه نسبت كل شىء الى قدرة الله وارادته وأغلقت
باب (السعى) أن تنهض بأسباب الحضارة والتقدم ؟

ويذكر الاستاذ الامام أن الاستعمار فى شتى صورته قد روج
لمسألة (التواكل) لما لها من فعل السحر فى تحقيق مآربه وأهدافه
فى اضعاف الامة وتحويل أفرادها الى أشباح جامدة ومن ثم يمكن
السيطرة على مقدرات الامة وعقول أصحابها . وينتقد الشيخ
محمد عبده بعض الصوفية الذين قعدوا عن طلب الرزق واتخذوا
من التكايا سبيلا للاعاشة وفسروا الحديث النبوى تفسيراً خطأ .
فالرسول ﷺ عندما قال : « لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله
لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماسا وتروح بطانا » لم يكن يقصد
ما ذهب اليه أمثال هؤلاء من أنه لو ألقينا أثقالنا على الله وتركنا
أسباب السعى لرزقنا كما يرزق الطير ، فذلك تفسير خطأ وبعيد عن

(٣٠) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى ص ١١٨ - ١١٩ .

(٣١) تفسير سورة العصر ص ٤٦ - ٤٧ .

المعنى المراد ، ولوصح ما يذهبون اليه لقال النبي : « لرزقكم كما يرزق الخِير ، ثبت في أعْشَانِهَا وتفتح أفْوَاحُهَا ، فتصبح حماحا ونمسي بظاناً ! (٣١) » .

ويرى الشيخ محمد عبده لذلك الحديث معنى مخالفا لما يزعمون ، اذ يرى ان المراد به هو أن الطير انما تسير في تحصيل معاشها على الغريزة التي أودعها الله فيها : ألهمها معرفة الأماكن التي فيها أقواتها ، كما ألهمها السمع الى تلك الأماكن لتتصيب أقواتها منها . فمضى تعمل بإرادتها وفقا لذلك الشعور الذي أودعه الله فيها . وبهذا المعنى ينبغي أن يفسر التوكل : العقل للإنسان بمثابة الغريزة عند الطيور ، ولسنا أنلسا حقا الا اذا عشنا على وفاق مع العقل (٣٢) .

وليس للدين عدو ولا أضرب به من تلك الاعتقادات الباطلة (٣٣) . وما أكثر ما ساد على غراره بين الناس من تأويل فاسد ونحريث للعقيدة . ولطالما ارتفع صوت الاستاذ الامام معلنا أن الاسلام يخالف الجبر ، وأن القرآن قد أيد الحرية بصراحة ومن غير موارد في نحو ست وأربعين آية . واذا كانت هناك آيات أخرى قد يكون فيها ما يفيد فكرة القهر والجبر ، فلم ترد تلك الايات الا لتقسيم القوانين الالهية العامة التي نسميها (نواميس الكون) (٣٤) .

ونلاحظ أن ثمة مسألة أخرى يحاول الشيخ محمد عبده أن يوفق بصددها بين الموقفين المعتزلي والاشعري (٣٥) . الا أنه في

(٣٢) . تفسير سورة العصر ص ٨٦ - ٨٨ .

(٣٣) رسالة التوحيد ص ٧٠ .

(*) تفسير سورة العصر ص ٨٥ .

(٣٤) رشيد رضا : تاريخ الاستاذ الامام ج ٢ ص ٤٢٣ .

(٣٥) انظر د صبحي : في علم الكلام ص ١٦٢ وما بعدها .

النهاية تغلب عليه أشعريته • وأقصد بتلك المسألة حسن الاعمال وقبحها ومناط الحكم عليها • ووجهه نظر الامام هي أن العقل البشري يستطيع أن يميز بين حسن الافعال وقبحها وأن يعرف النافع من الضار ، ذلك أن الاعمال الاختيارية حسن وقبح في نفسها أو باعتبار أثرها ، والعقل قادر على تمييز ما حسن منها وما قبح بدون توقف على السمع • ولكن الله فرخ على المسلمين فروضا قد لا يعرف وجه الفائدة فيها كصور بعض العبادات كما يرى في عدد الركعات وبعض شعائر الحج • فلا يمكن للعقل البشري أن يستقبل بمعرفة وجه الفائدة ، ولهذا كان العقل الانساني محتاجا الى معين يستعين به على تحديد أحكام الأعمال ونعيين الوجه في الاعتقاد بصفات الالهوية • ونو استقل العقل البشري بمعرفة الله لما كان على الطريق المطلوب من اليقين ، فطريقه معرفة الله شرعية وإن كانت حسنة في نفسها • وإنما جاء السرعة مبينا للواقع ، فالنبوة تحدد أنواع الاعمال التي تناط بها سعادة الإنسان في الدارين فلا حسن الا بامر ولا قبح الا بالنهي ، أي أن الحسن والقبح شرعيان •

وهناك مسألة هامة متصلة بفكر الامام بل هي المحور الاساسي الذي يدور حوله فكره ألا وهي (عظمة الدين الاسلامي) في ذاته كدين وبين غيره من الاديان كعقيدة صحيحة لم تبدل ولم يداخلها تزييف • ولقد عرف عن الاستاذ الامام غيرته الشديدة على الدين وذلك بمحاربة البدع والباطيل التي حاول البعض اقحامها سواء من أصحابه أو غير أصحابه ، والدفاع عن الدين ضد أعدائه من خارج الاسلام ببيان تهافت دعواهم وتوضيح فضل الاسلام على سائر الاديان • وتتمثل غاية الدين الاسلامي — كما سبقت الإشارة — في أنه ليس للكون الا قاهر واحد ، يدين له بالعبودية كل مخلوق ، وحظر على الناس مقامين لا يمكن الرقي اليهما : مقام الالهوية التي

تفرد بها ومقام النبوة التي اختص بمنحها من شاء ، ثم أغلق بابها • وما عدا ذلك من مراتب الكمال فهي بين يدي الإنسان ويناها باستعداده ، لا يحول دونها حجاب الا ما كان من تقصيره في عمله أو قصوره في نظره (٣٦) •

فكان عظمة الدين الاسلامي في ذاته تتبع أساسا من كونه قائما على عقيدة التوحيد : تلك التي قال الله تعالى عنها على لسان يوسف عليه السلام : « أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار (يوسف — ٣٩) » • فتخصيص الاستعانة بالله وحده فيما وراء الوسائل البشرية « هو روح الدين وكمال التوحيد الخالص » (٣٦) •

واذ كان ذلك سببا في عظمة الاسلام في ذاته فهو في الوقت عينه سبب في عظمة الاسلام وفضله على سائر الاديان وذلك من خلال ما يلي (٣٨) :

١ — أول ما يمتاز به دين الاسلام أنه اجتث جذور انوثية وظهر العقول من الاوهام الفاسدة ، فارتفع شأن الانسان اذ صار بالتوحيد عبد الله خالصا في عبوديته عن كل موجود سواه •

٢ — صرف الاسلام القلوب عن التعلق بما كان عليه الاباء (السلف غير الصالح) وسجل الحمق والجهالة على الاخذين بأقوال السابقين ونبه على أن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان ولا تمييزا لعقول على عقول ولا أذهان على أذهان وانما السابق

(٢٦) تاريخ الاستاذ الامام ج٢ ص ٤٣٠ •

(٣٧) تفسير الفاتحة ص ٦٥ •

(٣٨) في الرد على فرج انطون (الاعمال الكاملة) ص ٢٥٩ — ٢٩٢ ،

وايضا رسالة التوحيد ص ٨٩ وما بعدها •

واللاحق فى الفطرة سيان ، بل ان الجيل الحاضر له ميزة (الاعتبار) بمعرفته العاقبة السيئة لاعمال من سبته : « قل - يروا على الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين » •

٣ - أطلق الاسلام سلطان العقل من كل قيد وخلصه من كل تقليد استعبده وردده الى مملكته يقتضى فيها بحكمه وحكمته مع الحسوع فى ذلك لله وحده والوقوف عند شريعته (لا تعارض بين العقل والنقل) ، أما خارج حدود شريعته فلا حد له شئ العمل ولا نهاية للنظر •

واذا كانت الدول الاوربية قد بلغت شأوا فى الحضارة فذلك سماع سطع عليهم من نور الاسلام بعد أن كان رؤساء الدين يحجرون على العقول بدعوى الفصور ، وأما أهل التوراة فحانوا لا يفهمون ما يقرأون « مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا » بهذا التقريع دعا القرآن الى الفهم وفرض الاسلام على كل أن يأخذ بحظه من العلم •

هكذا ارتقت الاديان بترقى الانسان وكمال رقيها بالاسلام • أخذتهم اليهودية بالاوامر الصاعدة والزواجر الرادعة. وطالبتهم بالطاعة • ثم خاطبت المسيحية العواطف فيهم وشرعت لهم الزهد والانصراف عن الدنيا وعن الملكوت اذ أن أبواب السماء مغلقة فى وجوه الاغنياء • ولكن عزائم القوم لم تقو على الاحتمال حتى هب رجال الكنيسة ينازعون الملوك وينافسونهم السلطان فانحرف البجهور الاعظم وتفرقت المسيحية شيعا وأحدثوا بدعا وصرحوا بالآ وفاق بين الدين والعقل • وحين جاء الاسلام خاطب العقل واستصرخ الفهم واللب فكشف لاهل الكتاب وجه ما اختلفوا فيه ونبيههم الى أن الله

لا ينظر الى الصور ولكن ينظر الى القلوب، وأوهى بانتطى بمكارم
الإخلاق .

ذلك هو الدين العظيم الذى بالتمسك به يكون التقدم والمجد
وبالانفلات منه يكون الضياع والجمود . فلك هو الدين الذى كان
ينطلق بالعقل فى سمة العلم ، ويسبح به فى الأرض ، ويصعد به
الى أطباق السماء ليقف به على أثر من آثار الله ، أو يكشف به سرا
من أسرارهِ فى خليقته أو يستنبط حكما من أحكام شريعته ، مكنت
جميع الفنون مسارح لعقول تقتطف من ثمارها ما تشاء وتبلغ من
التمتع ما تريد . فلما وقف الدين وقعد طلاب اليقين ، وقف العلم
وسكنت ريحه ولم يكن ذلك دفعة واحدة ولكنه سار سير
التدريج (٣) . ان الاسلام لا يقف حجر عثرة فى سبيل المدنية أبدا
ولكنه يهذبها وينقيها من أوضارها ، وستكون المدنية من أقوى أنصاره
حتى عرفته وعرفها أهله .

ومهما صادف الامام من عقبات وصعوبات فى طريق اصلاحه
— وهذا أمر طبيعى لمن هم مثله — فقد كان أشد تفاؤلا بمستقبل الامة
الاسلامية . « فهذا الجمود سيزول ، وأقوى دليل على زواله بقاء
الكتاب شامدا عليه بسوء حاله ، ولطف الله بتقنين أناس للكتاب
ينصرونه ويدعون اليه ويؤيدونه ، والحوادث تساعدهم ، وسوط
عذاب الله النازل بالجامدين ينصرهم » (٤) .

فهذا الجمود اذن عارض ويمكن زواله ، فلقد عرف من طبيعة
الدين الاسلامى أنها تسمو عن أن ينسب اليها هذا المرض الخبيث

(٣٩) - المرجع السابق ص ٣٢٠ .

(٤٠) - نفس ص ٣٢٠ - ٣٣١ .

— مرض الجمود على الموجود — يوكم في الكتاب من آية تنفر من اتباع الالباء مهما عظم أمرهم اذا كانوا على غير انصلاح ، وتدعو الى استعمال العقل فيما كانوا عليه . وهاهم المسلمون قد بدأوا يفيقون من سكرتهم ، ويفزعون الى طلب النجاة ، ويغسلون قذى المحدثات عن بصائرهم . وعند ذلك يجدون هذا الكتاب الكريم في انتظارهم يعد لهم وسائل الخلاص ويؤيدهم في سبيله بروح القدس ويسير بهم الى منابع العلم فيعرفون منه ما ينساؤون ، فيعرفون أنفسهم ويشهدون ما كان قد كمن فيها من قوة ، فيأخذ بعضهم بيد بعض ويسيروا الى المجد غير ناكلين ولا مخذولين (١) .

محمد اقبال (مؤسس دولة ، ومجدد فكر) :

هو واحد من الذين شغلهم هم امتهم ووطنهم فحاول أن يخرج من نطاق فرديته وأن يعبر عن الجميع ، خاصة اذا كان الجميع في حاجة الى كل من هو مثله ممن أوتى الرغبة في الإصلاح والقدرة على ذلك الإصلاح . ونلاحظ أن ثمة عوامل وظروفا شكلت شخصية محمد اقبال وجعلت منه قائد أمة ورائد مسيرة ، أما عن تلك العوامل فهي باختصار كما يلي :

(*) ولد في سيالكوت باقليم البنجاب عام ١٢٨٩ هـ / ١٨٧٣م وكان اجداده من البراهمة ولكن أحدهم أسلم ، وكان أبوه تقياً يميل الى التصوف . وقد تلقى الابن أول تأثير روحى من الاب الذى ألحقه « بكتاب » لحفظ القرآن وكان محمد اقبال يتخذ طريقاً دينياً بحثاً لولا أن صديقاً لوالده - الذى كان يعمل بالزراعة - حث على أن يتلقى الابن اللوم الحديثة ، فالتحق بمدرسة البعثة الاسكتلندية في سيالكوت في رعاية صديق الوالد (مولانا أمير حسن) وكان ضليماً في الاداب الفارسية والعربية . والتحق بعد ذلك بالكلية الاميرية في لاهور حيث اختار الفلسفة مجالا لتخصصه وفيها تتلمذ على يد المستشرق الكبير سير توماس أرنولد . سافر الى انجلترا للدراسات العليا في الفلسفة حيث حصل على الماجستير ثم اتجه بعدها الى ألمانيا فحصل على الدكتوراه في الفلسفة حيث لم تكن الجامعات البريطانية تمنح درجة الدكتوراه لاجنبى في ذلك الوقت . وكانت شهرته كشاعر قد ذاعت قبل سفره الى أوروبا ، وقد عبر في شعره عن أفكاره الاسلامية . اشتغل بعد عودته من أوروبا بالمحاماة التى ظل يمارسها حتى عام ١٩٣٤م والى جانب ذلك اشتغل بالتعليم والتدريس في الجامعة ولكن في الخارج ، اذ درس الفلسفة مدة عام ونصف في المدرسة الاميرية التى كان طالبا فيها وقد تركها لان اشراف الانجليز لم يسمح له أن يبوح بأفكاره . وعين عميدا لكلية الدراسات الشرقية ، وعمل في لجان اصلاح التعليم ، وكان يلقي

١ - التكوين الدينى الذى تتر فيه بوالده وبالبيئة الصوفية التى تحيط بهذا الوالد الامر الذى جعل اقبال متماسكا أمام تيار الحضارة الغربية ، فلم يبهره الفكر الاوربى كما بهر كثيرا من المبعوثين الى أوربا . يقول عن نفسه : لم يستطع بريق العلوم الغربية أن يبهز لى أو يغشى بصرى وذلك لان عينى قد اكتحلنا بعلم أئمة المدينة ، لقد مكثت فى أتون التعليم الغربى وخرجت منه كما خرج ابراهيم عليه السلام من نار نمرود . لقد عاد بعد أن حصل على الدكتوراه فى الفلسفة لا ليردد فلسفتها وانما ليكون أشد حبالنبى الاسلام .

٢ - الحضارة الغربية التى نهل من مواردها سواء فى الهند أو فى انجلترا وألمانيا ، لقد تعمق فى دراسة المذاهب الفلسفية الغربية فضلا عن الادب الغربى الانجليزى منه والالمانى .

٣ - مقدرته الشعرية ، اذ لم يعبر عن أفكاره فى فلسفته فحسب بل فى قصائد شعرية ، اعادت على ذيوها حتى أصبحت أنساعه أناشيد دينية ووطنية يرددوها مسلمو الهند فحررت فى أنفسهم الأمامى

المحاضرات فالتقى محاضرات فى مدراس عام ١٩٢٨ جمعت فأصبحت أهم كتاب فلسفى له (تجديد الفكر الدينى فى الاسلام) . استدعته حكومة افغانستان ١٩٣٣ لاستشارته فى اصلاح التعليم فيها ، وكان قد سافر قبلها الى لندن حيث شارك فى وضع دستور الهند ١٩٣٢ ، ومر اثناء عودته بفرنسا حيث قابل الفيلسوف الفرنسى هنرى برجسون .

شارك فى السياسة حيث كان عضوا عاملا فى حزب الرابطة الاسلامية وانتخب فى الجمعية التشريعية عام ١٩٢٦ وكان يدعو الى استقلال المسلمين فى دولة تجمعهم ، ثم أصبح رئيسا لحزب الرابطة الاسلامية فى البنجاب ١٩٣٥ ، توفى فى أبريل عام ١٩٣٨ .

لإقامته دولة خاصة بهم فاقبال هو الزعيم الروحي لإقامة دولة باكستان . وكان اقبال يرى فى الفلسفة تعبيراً عن الحقيقة ولكن دون وجدان ، فان تخلل التعبير عنها وجدان فهو الشعر ، على أنه صان موهبته عن الموضوعات الثقافية التى يطرقها معظم الشعراء ووجه طلقته الشعرية الى خدمة الاسلام والمسلمين والتغنى بمجد السلف وتنبية الخلف الى ما يحلق بهم من مؤامرات ومكائد من قبل أعدائهم ولعل أكبر شخصية أثرت شعراً فى نفس اقبال وجعلته يصوغ أعماق المعانى الفلسفية وأسمى القيم الروحية فى قالب شعري هو شاعر الفرس الصوفي جلال الدين الرومى (ت ٦٧٢ هـ) أما عن أهم كتبه فى مجال الفلسفة فكانت : ١ - تطور الميتافيزيقا فى فارس (كتب بالانجليزية) ٢ - تجديد الفكر الدينى فى الاسلام وهو من أهم كتبه التى تعبر عن آرائه الفلسفية (كتب بالانجليزية ترجم الى (اللغة العربية) . كما أن له عدة دواوين وقصائد شعرية ضمنها آراءه - كما سبقت الإشارة - وكتبها بالفارسية وبالاردية منها على سبيل المثال : أسرار الذاتية (أسرا خودى) - رسالة الشرق (بياض مشرق) - الكتاب الخالد (جاويدنامه) - جناح جبريل (بال جبريل) (١) .

(١) لقد قام بترجمة بعض هذه القصائد الى العربية شعرا الدكتور عبد الرحمن عزام وأحمد رامى وغيرهم . ومن بين آرائه المترجمة نثراً وشعراً .

د ياشاكيا جور الزمان . وياسير الوهم والحسبان ، اجمل قميصك ثوب الاحرام . واطلع الصبح فى هذا الظلام ، واستغرق كابائك فى السجود حتى تكون سجدة للواحد المعبود ، ان المسلم الاول خضع للخلاق فسيطر على الافاق ومشى على الشوك فى سبيل الحق فانبت الورد فى الغرب والشرق . د انى لارعد من خزيك يوم يسالك للرسول : قد اخذت منا كلمة الحق فلماذا لم تسلمها الى الحق ؟ ،

أما عن أهم آرائه التي ضمنها وجهة نظره في التجديد والتي عبر عنها في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام) فنذكر بعضا منها • وكما سبقنا الإشارة أثناء حديثي عن الشيخ محمد عبده كمجدد فإن ثمة مشكلة تطرح نفسها على من كانت تلك مهمته وتورقه وتفجر فيه طاقة الحماسة من أجل الإصلاح والتغيير • أما هذه المشكلة فتتمثل في تأمل أحوال المجتمع والامة ، أى النظر الى الواقع أو الحاضر ، فإذا كان به خلل — وهو كذلك من وجهة نظر اقبال — فكيف السبيل الى اصلاح ذلك الخلل في بنية الفكر وتطبيق التسريفة والالتزام بالعقيدة ؟ بعبارة أخرى كيف يكون الحل : هل نستقي الحل الى الخروج من الازمة من ماضيها الاسلامي وعلى وجه الخصوص من جانبه القوى المشرق (وتلك نزعة الى احياء التراث) أم نستقي الحل من حاضر غيرنا بما به من اختلاف في العقيدة والفكر والايديولوجية (وتلك نزعة الى التحديث والمعاصرة) ؟

والحقيقة أن هذه المعادلة تواجه معظم الباحثين في مجال الفكر الاسلامي ، أو لنقل هي مفاصلة بين أبعاد الزمان : انكار للماضي لصالح الحاضر ؟ أم عود الى الماضي • ونسيان مآعده •

=

— انما الكافر حيوان له الافاق تيه
وارى المؤمن كونا — تاهت الافاق فيه
— ولا أهفو الى تيوان غيري كما يهفو الفواش الى الحريق
إذا جلك الظلام كمين ظبي اقرت بنار اضلاعى طريق
— إذا الايمان ضاع فـأمان ولا دنيا لمن لم يحيى ديننا
ومن رضى الحياة بغير دين فقد جعل الفناء لها قرينا
(٢) راجع موقف الحضارة الاسلامية في ضوء نظرية التحدى والاستجابة
عند أرنولد توينبي من خلال استجابتي التشكل والتزمت (د • أحمد
صبحي : في فلسفة التاريخ)

ولا شك أن التوفيق المتزن فى هذه الحالة يعد أفضل سبيل
لغض ذلك الاشكال والخروج من دائرة الافضلية . وهذا الحل
ارتضاه نفر غير قليل من مجددى العصر وهو نفسه الحل الذى
ارتضاه مفكرنا محمد اقبال والذى أميل اليه أنا شخصيا واعتبره
أفضل طريق وليس مجرد توفيق : أخذ من ماضينا بحساب ، وأخذ
من حاضر غيرنا أيضا بحساب .

يذكر محمد اقبال أن الواقع الذى نحياه (مواكبه للعصر)
هو واقع مادي صرف سيطرت فيه المادة على كل شئ، حتى على
الفكر . وفى ظل هذه النزعة المادية السائدة قل الاهتمام بالبعد
الروحي وهنا حدث الخلل الذى انعكست آثاره على كل شئ .
ولما كان التصوف — بكل ما فيه من زهد للمادة — مقابلا لذلك
التيار المادى ، فقد تطرف أصحابه فى فهم العقيدة والدين وتزايدوا
لمجرد مجابهة أصحاب التيار المادى . يقول اقبال : « ان الجيل
الحديث بحكم ما أدركه من تطور فى نواحي تفكيره قد اعتاد الفكر
الواقعى ، ذلك النوع من التفكير الذى زكاه الاسلام نفسه فى
المراحل الاولى من تاريخه الثقافى على الاقل . وقد جعلت هذه العادة
الرجل العصرى أقل قدرة على هذه الرياضة النفسية (الروحية) .
بل بات يشك فى قيمتها لانها عرضة للخداع . وقد عملت المذاهب
الصوفية الصحيحة عملا طيبا من غير شك فى تكييف الرياضة الدينية
فى الاسلام وفى نوجيه خطاها . ولكن المثلين لفكرة التصوف فى
العصر" الاخير بحكم بعدهم عن نتاج العقل الحديث ، أصبحوا
عاجزين تمام العجز عن قبول أى الهام جديد من الفكر الحديث
والتجربة العصرية . وهم يزاولون أساليب خلقت لاجيال كانت
نظرتنا نحن فى نواح هامة » (٢) .

ويذكر محمد اقبال أن أوروبا قد أقامت حضارتها الحديثة على العقل ، ولكن التفكير المجرد لم يؤثر في الناس الا قليلا في حين استطاع الدين أن ينهض بالافراد وأن يبذل الجماعات وأن ينقلها من حال الى حال . لقد سخر الغربى الطبيعة وسيطر عليها ولكنه أدرك جانبا من الحقيقة فقط ، انها الحقائق الجزئية ، أما الحقيقة الكلية فلا يمكن الوصول اليها بمنهج لا يعلم . ولم يستطع المذهب الوضعى - ورائده أوجست كونت - أن يفرق بين التجربة الخارجية التى هى منهج الكشف عن الحقائق العلمية وبين التجربة الدينية التى هى منهج الدين ، ذلك أن الدين لا يفسر بالتجربة الخارجية ولا بقوانين العلم ، فالتجربة الدينية اذن ذات طابع فريد (١) .

ولا يقصد محمد اقبال بذلك أن الدين يقوم على عواطف وانفعالات ، فان الاسلام حرصا منه على أن يسمو بالدين على مجال الانفعال والعاطفة حرم استخدام الموسيقى فى العبادة كما أنه أكد صلاة الجماعة لما يمكن أن تؤدى اليه العزلة من انفعالات . ان التجربة الدينية لا تقوم على البصر والعين بل البصيرة بالقلب .

ومع بيان التفرقة بين العلم وموضوعه والدين وموضوعه الا أن ذلك لا يدل على اختلاف فى الغاية بينهما . ولا يغنى أحدهما عن الآخر ، فالدين لا يغنى عن العلم لان العلم بالطبيعة هو العلم بسنة الله ، كما أن العلم لا يغنى عن الدين لان النفس الانسانية لا تشعر بسعادتها العظمى الا فى نوع من الاتصال أو الصلاة للذات المطلقة وهو الله تعالى ، ومن تم جاء قوله تعالى : « ان النسم والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا » فالسمع والبصر وسيلنا لمعرفة العلم الطبيعى والفؤاد وسيلة المعرفة الدينية والانسان مكلف بهذه الوسائل جميعا .

ويحاول محمد اقبال فى سبيل عقد مقارنة بين الامة الاسلاميه فى ضعفها فى العصر الحديث وبين الحضارة الغربية المزدهرة ، يحاول بيان أسباب تقدم الغرب والتركيز على جانب العلم دون الدين . ويذهب اقبال الى أن مرجع ذلك هو أن الحضارة الاوربية فى العصر الوسيط قد ركزت على الحياة الروحية متجاهلة الحياة الحضارية المادية واستندت فى ذلك الى عبارات من الاتجيل (لا تستطيع أن تخدم سيدين : الله والمال) ، (لان يدخل غنى فى ملكوت الله أصعب من أن يدخل الجمل فى سم الخياط) وغير ذلك من العبارات . ومن ثم فانه حين جاء عصر النهضة ثم عصر التنوير كان رد الفعل ، اذ سادت النزعة العقلية والاتجاهات الانسانية . ولقد ركزت معظم تلك الاتجاهات اهتمامها فيما اسفنته الحضارة المسيحية فى العصر الوسيط ، حيث ركزت اهتمامها فى المادى بدلا من الروح فى الانسان ، وفى العلم بدلا من الدين . انه حين قال السيد المسيح كلمته : ليس بالخبز وحده يحيى الانسان جاءت عبارة كارل ماركس بالبديل الاخر : ولكنه بدون الخبز لا يعيش . هكذا جاءت هذه الاتجاهات والمذاهب من عقلانية وانسانية ووضعية وماركسية كرد فعل للانفصال والتعارض بين الحياتين المادية والروحية ومعالجتهما على أنهما بديلان فى قضية شرطية منفصلة : اما كذا أو كذا . وليس لذلك كله محل فى الاسلام لانه عالج الحقيقة فى شكل قضية عاطفية : « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » ، « المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا » .

ومن ناحية أخرى لم تقم المسيحية كوحدة سياسية وبيئية ومن ثم فانه بعد أن دانت الدولة الرومانية بالديانة المسيحية ظهر التعارض بين الكنيسة والدولة بوصفهما سلطتين متميزتين واستمر

الخلاف على الاختصاص متخذاً شكاً خصومات لاحد لها بين السلطتين الدينية (وممثلها البابا) والدنيوية (وممثلها الامبراطور) . ولم يكن لثل هذا أن يقع في الاسلام لانه نشأ منذ البدء كمجتمع ديني يعنى بشئون اندنيا ، ليس في الاسلام « أدوا ما تقصر لقيصر وما لله الله » وانما فيه « ما فرطنا في الكتاب من شيء » .

ويدافع اقبال عن أصالة الفكر الاسلامي في عبوره انزاقرة وأنه ابداع اسلامي خالص . فيذهب الى أنه من الخط تصور الفكر الاسلامي قد صاغته أو شكلته الفلسفة اليونانية ، فان الفلسفة اليونانية مع أنها قد رسمت آفاق النظر العقلي عند مفكرى الاسلام الا أنها بطبيعتها تبين طبيعة الاسلام . لقد كان سقراط يقصر همه على عالم الانسان ، وكان يرى أن معرفة الانسان هي الفلسفة الحققة . وكان أفلاطون وفيما لتعاليم أستاذه سقراط فقدح في الإدراك الحسنى الذي يغيد الظن . وما أبعد هذا كله عن روح القرآن الذي يحث الانسان على أن يتأمل في ملكوت السموات والارض وما فيهما بل أن يتدبر حتى غنى موجود ضئيل الشأن مثل النحل « وأوحى ربك الى النحلة أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرضون » . لقد أكد القرآن جانب الملاحظة ، جانب الاتجاه الى الخارج الى السموات والارض ، الى تحريف الرياح ، الى النجوم ، الى الابل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الارض كيف سطحت ، وإلى الشمس والقمر ، حتى الى الحب والنوى . هكذا أيقظ القرآن دوحا تجريبية في عطر كان يرفض عالم المحسوسات بوصفه قليل الغناء في بحث الانسان . لقد تناولت الفلسفة اليونانية الحقيقة بالانظر العقلي المجرد ولا يمكن أن تقوم على التفكير النظري المجرد حضارة يكتب لها البقاء . ان القرآن لا يستحسن الكليات المجردة بل يعنى دائما بالشخص العين المتجلى في قصص القرآن . ان روح

الثقافة الإسلامية — ودستورها القرآن — أنها جعلت — المخسوس
نصب عينها • ولم ينشأ منهج الملاحظة والتجربة في الإسلام نتيجة
توافق بين الفكر الإسلامي والفلسفة اليونانية ، بل كان راجعا الى
صراع عقلى طويل المدى بين تعاليم الإسلام وبين فكر اليونان
الذى غشى على أبصار فلاسفة الإسلام فلم يدركوا معانى
القرآن (٥) •

ان العقلية اليونانية تتمثل العالم مغلقا ثابتا ، اذ الثبات عندهم
دليل الكمال بينما التغير دليل النقص • والارض عندهم هي مركز
الفلك المحيط تتحرك الكواكب حوله ، ومع ذلك فالارض التى هي أهم
مركز الاجرام أقل الكواكب كمالا لانها مصدر التغيرات ، انها عالم
الكون والفساد ، عالم العناصر •

أما السموات عندهم فهي خالدة روحية غير مادية • وحين
يتحدثون عن التغير على الارض فهو تغير محدود ، تغير الأفراد
مع ثبات النوع — انتقال من القوة الى الفعل كانتقال البذرة او النواة
الى شجرة أو نخلة • لقد تصور اليونانيون العالم اذن تصورا
أرسقراطيا : الفلك المحيط — كواكب المجموعة الشمسية — عالم
النفس الكلية وعالم الصور والهيولى — عالم الكون والفساد (الانسان
— الحيوان — النبات — الجماد — العناصر) • لقد رتبوه فى درجات
متدرجة مغلقة ، كل فى طريقة مرسومة • لقد تمثلت العقلية اليونانية
الكون فى سكونه ، يتضح ذلك لدى زينون الذى أبطل أبجرية وحتى
حينما تصوره هيرقليطس متغيرا فالتغير فى حدود الحركة الدائرية
الصاعدة النازلة لا تجديد ولا تطور •

(٥) المرجع السابق ص ٨٠ وما بعدها •

ويتمثل السكون والثبات والجمود فى منطق أرسطو القائم على القياس . فالحالات الجزئية فى هذه الحياة المتشابكة المعقدة تفسر فى ضوء قواعد كلية جامدة مقررة ومن ثم فلا جديد فى القياس . أما الاسلام فقد تمثل الكون وتصوره متحركا ، يتضح ذلك فى آيات اختلاف الليل والنهار والشمس والقمر حتى الظل أشار الله تعالى الى حركته . وليست الحركة فى الاسلام وفقا للسنة انتبرى لدى هيرقليطس والرواقيين بل هى حركة متطورة متجددة « يزيد فى الخلق ما يشاء » . ان العالم فى الاسلام حقيقة لم تقع كلها بل هى فى سبيل أن تقع دائما ، ومن ثم تصور مسكوية واخوان الصفا الكون متطورا ثم بلغ ابن خلدون بذلك الذروة فى تفسيره للتاريخ حيث الحضارات تتجدد باستمرار . والمثل الاعلى للعلم عند اليونان هو الهندسة : شكل محدود - سطح مستو مغلق ، ومن ثم كان التناهى فى طابع العقلية اليونانية . بينما المثل الاعلى فى الاسلام فى مجالين : الاول فى التصوف وفى العبادة العادية للمسلم حيث سعى الانسان الدائم الى الاتصال باللامتناهى « وأن الى ربك المنتهى » . والثانى فى الجبر الذى ابتكره الخوارزمى وانتقل بذلك من السطوح المستوية المحدودة الى ميدان عقلى خصب مكن الرياضيات من الانطلاق الى الكميات اللامتناهية .

وهكذا يتأدى اقبال من هذه المقارنات بين الحضارة فى ظل الاسلام والحضارة اليونانية التى هى أساس الحضارة الغربية الحديثة ، يتأدى من هذا الى استئصال الفكرة الخاطئة التى ترغم أن الفكر اليونانى قد شكل الثقافة الاسلامية ، واثبات أن التطور والتجدد هما وحدهما المعبران عن روح الاسلام .

ونصل فى النهاية الى موطن الداء الذى هو نفسه منطلق الدواء . فى تخلف الحضارة الاسلامية وفى تأخر المسلمين . يتساءل اقبال

عن سر الجمود الذى لحق بالمسلمين ولا نقول الاسلام ويرجع ذلك فى نظره الى عاملين أساسيين :

١ - اغلاق باب الاجتهاد : فنقد جعل أهل السنة الاجتهاد الاصل النالت للتشريع ولكن المتخربين منهم أنكروا تطبيقه العملى (٦) فلقد حدث بعد تخريب الفتار لبغداد فى القرن الثالث عشر أن خشى رجال الفكر من وقوع انحلال آخر يودى بالنظام الاسلامى فركروا جهودهم فى الحفاظ على ما هو قائم فأنكروا كل تجديد فى أحكام الفقه (٧) ولكن فاتهم أن تبجيل الماضى تبجيلاً زائفاً ليس علاجاً لانحلال شعب من الشعوب . ان حكم التاريخ أن الأفكار البالية لا تستطيع أن تنهض بين قوم بليت هذه الأفكار على أيديهم . ولقد كان تاريخ الاسلام شاهداً على مقدرة هذا الدين على التفاعل مع الأفكار المحيطة به ، فلقد استطاع المسلم أن يوفق دائماً بين رأيه الدينى وبين مبادئ الثقافة التى استقها من الأمم المحيطة به . على أنه اذا كنا نرحب من أعماق قلوبنا بتحرير الفكر الاسلامى الا أنه ينبغى الإشارة الى أن هناك فارقاً بين التجديد والاصلاح الدينى فى أوربا . ان أية محاولة تجديدية لكى تبقى فى فلك الاسلام ولا تتجاوز حدوده فانها ينبغى ألا تعدل من أصوله مادام القرآن له صفة التأكيد فيما تناوله من تشريعات ومادام النص قد انتهى برسول الله (ﷺ) .

٢ - التصوف فى مرحلته الأخيرة : فلقد أضر التصوف بالمسلمين أكثر مما أضر بأي شعب آخر ، لقد علم المسلم نوعاً من

(٦) انظر فى ذلك الكتاب الرائع (أزمة الفكر السياسى فى الاسلام) د: عبد الحميد متولى .

(٧) راجع موكبة التطور لجهود الفقهاء المبدعة اجتهاداً فى عصر النهضة الاسلامية فى الجزء الخاص بذلك عن هذا البحث .

الزهد الزائف اذ جعله يقنع بجهله • وقد أنكر اقبال على التصوف
فى مرحلته الاخيرة ثلاثة أمور •

(أ) الرهبانية : وهى فكرة مسيحية بينما حياة المسلم كفاح
(لا رهبانية فى الاسلام) •

(ب) فكرة الفناء فى الله بما يصاحبها من شطح وهى ترجع
الى أفكار من الديانة الهندية •

(ج) مذهب وحدة الوجود : وقد عارض اقبال هذه الفلسفة
لانها تستبدل بقول : لا اله الا الله عبارة : لا موجود الا الله •
فالاسلام لم ينف تعدد الموجودين وانما نفى تعدد الالهة •

ويذكر اقبال — كمحمد عبده — أن عقيدة الجبر والتوكل التى
ارسأها التصوف هى المسئولة عن هذا الضعف والهوان والتخلف الذى
حل بالأمّة الاسلامية •

ولكن كيف السبيل الى الخلاص ؟ لا ينكر اقبال أن يكون التجديد
أخذاً من أسباب الحضارة الغربية ولكن تبقى جذوره القوية مستمدة
من روح العقيدة الاسلامية وبالاقتداء برسول الله ﷺ • يقول
اقبال عن الرسول ﷺ : « لقد فتح باب الدنيا بمفتاح الدين ، ببنى
هو وأمى لم تلد مثله ولم تتجب مثله الانسانية • افتتح فى العالم
دورا جديدة وأطلع فجرا جديدا ، وكان يسوى فى نظره بين الرفيع
والوضيع ، كان يأكل مع مولاة على حوان واحد • جاءت بنت حاتم
أميرة مقيدة - سافرة - الوجّه - خجلة - مطرقة - الرأس - فاستحى النبى
عليه الصلاة والسلام والتقى عليها رداءه • نحن أعرى - أمام البشرية
من هذه السيدة الطائية بعد أن خلفنا ديننا وراءنا ظهريا ، نحن عراة
أمام أمم العالم ولا يستترنا الا رداء الرسول » •

الباب السادس

الشيخ زاهد الكوثري

وجهوده في مجال الفكر الإسلامي

مقدمة

يمثل الفكر الإسلامي المعاصر محاولة جادة للخروج من أزمة مطبقة وحالة جمود فكري طال أمدّها . وإذا كان الفكر الإسلامي في الماضي عبر عن روح الصمود الإسلامية الخالصة في مواجهة تيارات ثقافية غاتية جاءت من الشرق ومن الغرب ومن داخل المسلمين أنفسهم ، فإن الفكر الإسلامي المعاصر يواجه تحديات أشدّ عنفاً وأكثر ضراوة . ومن هنا يمكن تفسير ظهور بعض (مشروعات) الفكر الإسلامي المعاصر - إذا جاز هذا التعبير - بوصفها شكلاً من أشكال الميلاد المتعسر . فإن الضغوط الفكرية والثقافية من داخل الأمة الإسلامية خارج تمثل عبئاً ثقيلاً يكبل أي مد فكري أو ثقافي إسلامي معاصر . فالهجمة شرسة والخصوم قد أعدوا لكل شيء عدته ، والجهود نجو الطمس والتخريب منظمة ومتكاملة .

ولكن بالرغم من هذه الصورة القائمة وتلك المحاولات الحثيثة نحو القضاء علي الهوية الإسلامية فإن ذلك لم يحل دون قيام محاولات إسلامية جادة تؤكد بعمق وإصرار علي إبقاء الفكر الإسلامي المعاصر كياناً بارزاً ومستقلاً ، ومن بين هذه المحاولات ما قام به المفكر الإسلامي المعاصر الشيخ محمد زاهد الكوثري . فلقد كان الكوثري واحداً من كوكبة من المفكرين المسلمين المعاصرين الذين لم يزدحم ضلال غيرهم سوي التمسك بعروة الحق الوثقي التي لا انفصام لها . وجاءت دراستي هذه للشيخ زاهد الكوثري محاولة لإلقاء الضوء علي جهود مفكر إسلامي معاصر لم ينل حقه في الدراسة بالرغم من أن له جهوداً بارزة في مجال الدراسات الإسلامية بصفة

عامة، والفكر الإسلامي بصفة خاصة . فلقد هاجر من تركيا إلي مصر في أوائل القرن الحالي فاراً بدينه وفكره تحت ضغط العلمانيين الكماليين من الأتراك ، واستقر بأرض الكنانة بلد الأزهر ومستقر العلماء والمفكرين والحصن الحصين للإسلام والمسلمين . واستطاع الكوثري في مصر أن ينشر فكره وأن يتبادل الآراء وأن يتصادم أحياناً مع مفكرين ومذاهب .

وتتألف هذه الدراسة من ثلاثة فصول قمت من خلالها بالتعريف بالرجل وبيان ظروف عصره وأهم ملامح حياته ثم استعرضت كتاباته ثم انتقلت إلي بيان مذهبه وفكره . والشيخ زاهد الكوثري كشأن الشخصيات ذات العقلية العميقة والثرية له أنصار وتلاميذ يتبنون فكره ويدافعون عنه ، كما أن له خصوماً يكيلون له الإتهامات ويحاولون الإنتقاص منه . ونحاول في دراستنا هذه أن نقف علي جانب من تلك الخصومات الفكرية التي مثلت في ذاتها إنعاشاً للحياة الفكرية والثقافية الإسلامية المعاصرة . ونسأل الله سبحانه أن يبصرنا بالحق ، وأن يهدينا إلي الحق ، وأن يثبتنا علي الحق . إنه نعم المجيب.

محمد أحمد عبد القادر

الفصل الأول

الكوثرى . . نشأته وظروف عصره

ولد محمد زاهد بن الحسن الحمي الكوثري يوم الثلاثاء الموافق السابع والعشرين من شهر شوال سنة ١٢٩٦ هـ مع إنطلاقات أذان الفجر ، وذلك في قرية الحاج حسن أفندي التي تقع شرقي الآستانة . وينحدر هذا الرجل من أصل جركسي ويعرف أحد جدوده الأوائل باسم (كوثر) ومن هنا جاء تلقيبه بالكوثري . (١)

ولقد تلقى محمد زاهد الكوثري مبادئ معارفه وأول تعليمه علي يد شيوخ منطقة دوزجة التي تتبعها قريته . ثم انتقل بعد ذلك مع أسرته إلي الآستانة سنة ١٣١١ هـ حيث التحق فور إنتقاله إليها بمدرسة دار الحديث بها . كما طلب العلم في مسجد الفاتح حيث تلقى أصول العلوم الشرعية علي الشيخ إبراهيم حقي الأييني ، والشيخ علي زين العابدين الأصولوني . وكان نظام التخرج وبيل شهادة العالمية آنذاك يتم كل خمس سنوات حيث يصدر بذلك أمر سلطاني . وكان أمتحان العالمية لمحمد زاهد الكوثري سنة ١٣٢٥ هـ ، ومن أشهر المشايخ الذين أجروا الإمتحان له كل من محمد أسعد الأخسخوي الذي ولي مشيخة الإسلام بعد ذلك ، ومصطفى بن عظم الداغستاني ، وإسماعيل زهدي الطوسيوي . ومن أهم العلوم التي حصلها وتم إمتحانه فيها : القرآن وعلومه والسنة النبوية وعلم التوحيد أو علم الكلام وعلم الفقه وأصوله .

(١) أنظر في ذلك ترجمته الذاتية المعروفة باسم التحرير الوجيز فيما يبتغيه المستجيز ، ص ٥

وما بعدها - مطبعة الأنوار ، القاهرة ١٣٦٠ هـ .

وقد نال محمد زاهد الكوثري شهادته في العالمية سنة ١٣٢٥ هـ والتحق فور تخرجه بجامعة الفاتح يعمل مدرساً به ، حيث خطي أولي خطواته تجاه محاولة نشر فكره الإسلامي الإصلاحي في بيئة إسلامية كانت تعيش إذاك حالة تخلف شديد وانقسام وضعف .

ولم تكن دولة الخلافة الإسلامية العثمانية وحدها هي التي تحيا مثل تلك الحالة ولكنها كانت الأبرز في هذا الصدد بوصفها مركز الأمة الإسلامية في تلك الفترة . ولنا أن نتصور مدي تلك الحالة التي كانت عليها الأقطار الإسلامية الأخرى المنضوية تحت لواء الخلافة العثمانية إذا ما كان القلب أو المركز معتلاً وفاسداً وضعيفاً ومتخلفاً . إن دولة الخلافة في هذه المرحلة قد أخذت تهيم نفسها لما اصطلاح علي تسميته سياسياً في تلك الآونة (مرحلة الرجل المريض) الذي يسقط من تلقاء نفسه وتصيبه الشيخوخة من داخله فيدفع بصورته هذه كل من حوله إلى الطمع فيه واقتسام تركته دفعا .

لقد عاش الكوثري هذه الظروف التي صبغت الحياة العامة في تركيا وانعكست بدورها علي كل الدول الإسلامية الأخرى التي تدور في فلك الخلافة العثمانية . واستغل الكوثري فرصة عمله بأحد أكبر مساجد الأستانة لكي يدعو إلي توعية المسلمين في تركيا وغيرها وإلي ضرورة الوحدة الإسلامية الشاملة وتبصرة تلاميذه إلي حسن تفهم عقيدتهم الإسلامية والوقوف علي أصولها ، وكذلك الدعوة إلي تطوير مناهج التعليم في البلدان الإسلامية بحيث تستوعب ظروف العصر مع عدم إنسلاخها من الجذور الإسلامية المتمثلة في عصر النبوة والعصور الزاهية التي تلت هذا العصر

المبارك الذي واكب سلف الأمة الصالح .

ولما كانت محاولة الكوثري لتطوير الواقع التعليمي والثقافي لعصره قائمة أساساً بل ومستنبطة من قيم الإسلام الراسخة ، فقد أدى به ذلك إلى الدخول في ساحات خلافات كثيرة مع تيارات واتجاهات فكرية مناهضة لأسلوبه هذا . ومن أبرز الاتجاهات المناوئة له الاتجاه الاتحادي العثماني الذي كان يسيطر علي السلطة وقتئذ . ولعل الذي دفع أصحاب هذا الإتجاه إلى التصادم الفكري مع مشروع الكوثري نحو التطوير أن لديهم مشروعاً مختلفاً رفعوا شعاراً له : التطوير ولكنه في حقيقته كان إرهاباً لفكر علماني سعي إلى القضاء علي العلوم الدينية نهائياً تحت زعم تطويرها . وهكذا تعرض الكوثري لاضطهادات ومضايقات أولي الأمر في تلك الفترة .

وقد مكث الكوثري في عمله بجامع الفاتح يدرس علوم البلاغة والعروض إلي أن اضطر إلي طلب الانتقال إلي معهد فرعي في بلدة قسطنطيني بوسط الأناضول تحت وطأة الاضطهاد وشدة الإيذاء . وقام هناك بتدريس مقرر الفقه وأصول الفقه .

ولقد عاد الشيخ الكوثري مرة أخرى إلي الآستانة ولكنه في هذه المرة التحق بالعمل مدرساً في مدرسة ليلية كبيرة تشرف عليها جمعية خاصة تسمي دار الشفقة الإسلامية . وظل الكوثري بعمله هذا إلي أن عزل عن منصبه فغادر الآستانة ثانية ولكنه توجه هذه المرة إلي مصر علي متن الباخرة العباسية إحدي بواخر شركة البوستة الخديوية حيث وصل إلي مدينة الإسكندرية يوم الأحد الثالث عشر من شهر ربيع الآخر سنة ١٣٤١ هـ الموافق

الثالث من ديسمبر سنة ١٩٢٢م . ثم غادر الإسكندرية إلى القاهرة التي كانت مركزاً لإقامته وعمل بها مدرّساً بمدرسة محمد بك أبي الذهب التي كانت معروفة بين العامة باسم التكية التركية .

أما عن قولنا بأن القاهرة كانت مركزاً لمقام الكوثري بمصر حيث مثلت محور انطلاقه إلى بلدان إسلامية أخرى يعود بعدها إلى القاهرة . ومن أشهر البلدان التي قام بزيارتها الشام (سوريا) وفلسطين .

ولقد تنقل الكوثري بين أحياء القاهرة المختلفة ولكنه كان يؤثر دائماً أن يكون قريباً من الأزهر . وفي هذه الأثناء التحق الكوثري بدار المحفوظات المصرية لتعريب الوثائق التركية . أما عن أسرة الكوثري فقد كانت له زوجتان كما كان له ولد وثلاث بنات ، وتوفي معظم أفراد أسرته أثناء حياته سواء في الآستانة أو في القاهرة . ولقد مرض الشيخ زاهد الكوثري في فترة شيخوخته وتمكنت منه عدة أمراض من أهمها إرتفاع ضغط الدم وزيادة نسبة السكر التي أنهكت جسمه فضلاً عن الشيخوخة نفسها .

ولقد توفي الشيخ زاهد الكوثري يرحمه الله يوم الأحد التاسع عشر من شهر ذي القعدة عام ١٣٧١ هـ . وصلي عليه بالجامع الأزهر في ظهر اليوم التالي لوفاته حيث أم المصلين الشيخ عبد الجليل عيسى شيخ (عميد) كلية اللغة العربية آنذاك ودفن بالقاهرة بمقابر الإمام الشافعي وقد صاغ له حسام الدين القدسي هذه الأبيات التي وضعت علي مقبرته .

ياواقفاً بشفير اللحد معتبراً قد صار زائر أمس اليوم قد قُبرا

فالمرت حتم فلا تغفل وكن حذراً من الفجاءة وادع للذي عبرا

فالزاهد الكوثري ثار بمرقده مسترحماً ضارعاً للعفو منتظراً

ومن أهم صفات الشيخ محمد زاهد الكوثري - فيا يذكره عنه أحد تلاميذه ويدعي الشيخ أحمد خيرى ^(١) - أنه كان طويل القامة ضخيم الهامة، قصير اللحية ، أشيب الشعر ، حديد السمع والبصر . وكان جميل الخط العربي كما كان يجيد اللغات العربية والتركية والفارسية . ولكنه كان إذا نطق بالعربية تبدو عليه مسحة طفيفة من اللكنة الأعجمية ، إلا أنه بصفة مجملة كان كلامه واضحاً في عامية العربية وفصيحتها . ولقد عُرف عن الشيخ زاهد الكوثري أنه كان أديباً ناثراً وشاعراً ولكن شعره لم يكن في جودة نثره .

ولقد كانت ذاكرته القوية - خاصة في حفظ الأسماء - معبنة له في عمله بالمخطوطات النادرة في الأستانة ومصر والشام ، وفي جعله حجة لايباري في علم الرجال . وبالرغم من أن الكوثري كان له باع كبير في كل العلوم الشرعية بلا استثناء ، إلا أنه أظهر براعة فائقة في دراسة وتدريس علم الفقه وعلم الكلام . ولقد سمح له تمكنه هذا من أن يكون ذا ثقافة واسعة في هذا المجال والإلمام بجميع الجوانب فيه ، كما مكّنه من أن يكون ذا حجة وبرهان قوي في الخصومات الفكرية التي خاضها وما أكثرها . فلقد كان الكوثري (مشاكساً فكرياً) إذا جاز هذا التعبير ، وكما كان له كثير من المؤيدين فإنه اكتسب كذلك خصوماً أكثر .

(١) أنظر ، أحمد خيرى : الإمام الكوثري ، ص ٢١ وما بعدها ، ط . أولى ، القاهرة

ونتحدث الآن عن أهم شيوخه وأساتذته الذين كونوا ثقافته وفكره كما أخبر هو عن ذلك من خلال ترجمته الذاتية . (١)

فأول أساتذته وشيوخه والده الشيخ حسن بن علي الكوثري الذي كان ذا علم واسع في الشرعيات حيث تلقى علومه الشرعية علي عدد من المشايخ. أهمهم شيوخه الأزهرى سليمان الشرلى الأزهرى . وأمر بديهي أنه إذا نشأ طفلاً في بيئة علم وثقافة فإنه - غالباً - ما يترعرع في هذا المناخ ويتأثر بشدة من خلال ماحوله . وكان من أهم ما تلقاه عن والده علوم التفسير والحديث والفقه ، خاصة الفقه الحنفى الذي قذهب به علي ماستشير بعد ذلك. ويذكر الكوثري أن له مشايخ وأساتذة آخرين تتفاوت أقدارهم من حيث درجة التأثير العلمى عليه وهم : الشيخ دولت (ت ١٢٨٤ هـ) والشيخ موسى الاسترخانى المكى (ت ١٣٠٢ هـ) والشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانوى (ت ١٣١١ هـ) ولقد تعلم الكوثري علي هذا الأخير - فضلاً عن العلوم الشرعية السابقة - علم التصوف بحيث قرأ أحوال الصوفية وتعرف علي أخبارهم من خلال الشيخ الكمشخانوى الذي كان صوفياً ومشغولاً بأمر التصوف والصوفية .

ومن كبار مشايخ زاهد الكوثري الشيخ إبراهيم حقي الأكينى الذي كان شديد الذكاء وكان صاحب فضل كبير علي الكوثري في علوم اللغة العربية والأدب العربى وكذلك علوم المنطق والفلسفة . ومن مشايخه الذين تلقى علي

(١) أنظر ، الكوثري : التحرير الوجيز ، ص ١٨ وما بعدها .

أيديهم علوم التفسير والحديث ومصطلح الحديث كل من الشيخ علي زين العابدين الأصولوني ، والشيخ حسن القسطنوني ، والشيخ يوسف ضياء الدين التكوشي .

وإذا كان أولئك هم أهم شيوخ الكوثري وأساتذته الذين كوّنوا شخصيته العلمية ونسجوا الخطوط العامة لفكره ، فإن له تلاميذ كثيرين ينتسبون إلي بلدان إسلامية متعددة . ولعله ليس من المبالغة القول بأن تلاميذه الذين تلقوا العلم عليه مباشرة قد بلغوا عدة مئات . ومن أشهر تلاميذ الشيخ زاهد الكوثري : حاجي جمال الألصوني أحد وعاظ مسجد السلطان بايزيد في استانبول . والسيد حسام الدين القدسي صاحب مكتبة القدسي بمصر الذي تعرّف علي الكوثري أثناء رحلته إلي الشام وتلمذ عليه وأفاد منه . وقد قام القدسي بطبع ونشر كثير من عيون التراث الإسلامي بتوجيه من أستاذه الكوثري . كما قام القدسي بمحاولة ضم أعمال الكوثري بعد وفاته وقام بنشر كثير منها من مقالات وتعليقات وغيرها .

ومن أبرز تلاميذ الكوثري كذلك الشيخ حسين بن إسماعيل أطاي المدرس بكلية الشريعة ببغداد . والأمير حسين خير الدين بن إسماعيل بن السلطان عبد العزيز العثماني (ت ١٢٩٣ هـ) الذي تتلمذ عليه في الآستانة وقبل هجرته إلي مصر .

ومن تلاميذه أيضاً الشيخ عبد الفتاح أبو غدة الذي كان طالباً للعلم بالأزهر واشتغل بعد تخرجه بالتدريس في بلده حلب . ومن تلاميذه كذلك الشيخ عبد الله بن عثمان الحمصي وهو لازم الشيخ الكوثري في أواخر أيامه حتي موته .

ومن أشهر تلاميذ الكوثري كذلك السيد عزت العطار الناشر المثقف المتبحر المهتم بنشر أمهات الكتب الإسلامية في شتي تخصصات العلوم الشرعية . ومن بين تلاميذه أيضاً محمد رشاد عبد المطلب الذي عمل بالإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية .

ومن ناحية أخرى كان الشيخ الجليل مصطفى عبد الرازق - شيخ الجامع الأزهرى آنذاك - صديقاً حميماً للشيخ زاهد الكوثري وكان يجله وينزله منزلة العلماء من مجالسه ، كما كان يشاوره في كثير من أمور الدين والدنيا ويأخذ بنصائحه . ومن المعروف أن الشيخ مصطفى عبد الرازق كان من أول من سعى إلي جعل دراسة الفكر الإسلامى دراسة أكاديمية لها مناهجها المخصوصة وموضوعاتها المحددة . كما كانت له كتابات في مجال الفلسفة الإسلامية أوضحت الملامح الأساسية لهذه الفلسفة وألقت الضوء على عقيدتنا الإسلامية وعلي تراثنا الفكرى في وقت كان التوجه الفكرى والثقافى الأكبر صوب الغرب بحضارته وفكره وثقافته .

وهكذا كان الشيخ مصطفى عبد الرازق - مع الكوثري وغيره - من جيل الرواد في الزمن المعاصر من حيث التوجه الإسلامى في الدراسة والبحث والتأصيل . كما أسهم الشيخ مصطفى عبد الرازق قبل وفاته في شهر ربيع الأول سنة ١٣٦٦ هـ في تأسيس حلقات درس وبحث أكاديمى كانت النواة الأولى لنشأة وتخصيص أقسام علمية بالجامعات تقوم على بيان عظمة التراث الفلسفى الإسلامى .

واستمرت هذ: الكوكبة العلمية العظيمة من تلامذته تجاً في عطائها بحيث لم يتوقف عطاؤها داخل حدود مصر فحسب ، بل تعدي ذلك فشمـل الجامعات والمؤسسات العلمية والثقافية في جميع أركان الأمة الإسلامية والوطن العربي .

أما عن الوظائف التي شغلها الشيخ محمد زاهد الكوثري فقد تدرجت من عمله مدرساً للغة العربية في دار الشفقة الإسلامية ثم عمل أستاذاً للفقـه في القسم الشرعي من الجامعة العثمانية وارتقي إلي أن وصل إلي منصب وكيل المشيخة الإسلامية في الدولة العثمانية . وقد سبقت الإشارة إلي عمله بدار الكتب المصرية إبان فترة مقامه بالقاهرة .

ولقد لُقّب الكوثري بعدة ألقاب تدل علي علو قدره وسمو مكانته في العلم ، فلقد أطلقت علي الكوثري هذه الألقاب التالية ، وكان يطلق عليه أحياناً أكثر من واحد منها في وقت واحد : إمام عصره ، وشيخ علماء مصر التقيّ النقيّ ، اللوذعي الألمي ، الأديب الأريب ، الشاعر النائر ، الموحّد المؤخّي ، الفقيه الجدلي المحقق ، المحدث المنفصل المدقق ، حجة الله ، زاهد أفندي الكوثري .

الفصل الثاني

جهوده في الكتابة والتحقيق

لقد قام الشيخ محمد زاهد الكوثري بجهد واضح من أجل إثراء الحياة الفكرية الإسلامية المعاصرة . وجاءت جهوده تلك متمثلة في كتابات ودراسات تارة ، وتحقيقات وتعليقات تارة أخرى ودافعه إلي ذلك كله استنهاض همّة الأمة الإسلامية وإيقاظ حماسها نحو استلهاام الماضي العريق في صنع مستقبل مشرق . فلم يكتفِ الكوثري بتوجيه تلاميذه وحضور مجالسه العلمية - علي ما ألمحت - إلي طبع ونشر الكتب التراثية سواء بتمويلها من قبل الموسرين أو طباعتها مباشرة علي نفقة بعض أصحاب دور النشر الهاوين مثل المقدسي وعزت العطار ، أقول لم يكتفِ الكوثري بذلك ولكننا نراه يلزم نفسه بأن يكون نموذجاً يحتذي في هذا الصدد . ولما كان الرجل لا يملك من المال إلا ما يقيته وأسرته فإنه استفاد بدراساته وعلمه وسعة معارفه في أن تكون له إسهامات فكرية بارزة أضيفت إلي ما صاغه جيل الرواد من المشتغلين بالدراسات الإسلامية في مطلع العصر الحديث .

ونحاول فيما يلي استعراض ذلك التراث الفكري الإسلامي الضخم الذي أنجزه الكوثري علي مدي أكثر من خمسين عاماً وكان بحق إضافة بارزة إلي المحصلة الثقافية بصفة عامة والنتاج الفكري الإسلامي بصفة خاصة.

ويمكن تصنيف كتابات الكوثري علي أكثر من نحو بناء علي اختلاف الأسس أو الإعتبارات التي يقوم عليها التصنيف :

١ - فإذا نظرنا إلي تصنيفها وفقاً لاعتبار هجرته إلي مصر وطنه الثاني ، فيمكن حينئذ القول بأن هناك كتابات كانت قبل هجرته وهي تلك التي صاغها بالآستانة قبل تركها ، كما أن هناك كتابات أخرى جاءت بعد

هجرته إلى مصر بعد أن استقر مقامه بها ، حتي وإن غادرها بين الفينة والفينة إلى الحجاز أو العراق أو الشام أو فلسطين ، وهذا هو الاعتبار التاريخي .

٢ - ويمكن تصنيفها من جهة ثانية بناء علي أساس طبعها بحيث نجد أن هناك كتباً ودراسات مخطوطة ، كما أن هناك كتباً محققة ودراسات كثيرة مطبوعة ، سواء تلك التي طبعت مرة واحدة ونفدت طبعتها أو تلك التي طبعت أكثر من مرة ، وهذا هو الاعتبار الشكلي .

٣ - ويمكن من جهة ثالثة النظر إليها باعتبار موضوعها بحيث يتم تصنيفها إلى دراسات ومقالات خاصة به هو شخصياً ، وتحقيقات وتعليقات لكتب تراثية قام بنشرها . وهذا هو الاعتبار الموضوعي .

٤ - وأخيراً يمكن تصنيف كتاباته وفقاً لمدي نضجه الثقافي والفكري بحيث تشمل المرحلة الأولى من تلك الكتابات ومعظمها مما كتبه في الآستانة وكان إذ ذاك في الثلاثينات من عمره . ومما لاشك فيه أن تلك الكتابات تأتي بصفة عامة أقل عمقاً وأضعف خبرة من مثيلاتها التي صاغها في المراحل المتأخرة من عمره والتي انعكست عليها خبرة السنين وسعة المعارف وعمق الآراء والأفكار . كما أنها تمثل لديه - كما تمثل لدي غيره من المفكرين - خلاصة ما انتهى إليه من اتجاهات وتصورات حيث تعبر آخر الكتابات لدي المفكر علي مرحلة استقرار الفكر لديه عند توجّه معين وتعطي الانطباع الحقيقي عن نهاية المطاف في تجوله بين المذاهب والأفكار . والأمثلة علي ذلك كثيرة ويمكن أن نعطي نموذجاً لها أبا الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ)

الذي بدأ حياته الفكرية علي مذهب الاعتزال ثم انشق عن المعتزلة مذهبياً مؤسساً مذهباً صار ينسب إليه حتي وقتنا الحالي وهو مذهب الأشاعرة إلا أنه عدل عن ذلك المذهب في أخريات أيامه إلي مذهب السلف كما عبّر عن ذلك في كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) الذي يمثل نهاية المطاف في قلبه بين الانجهاات الكلامية . ويمكن أن نسمي هذا الاعتبار التصنيفي (اعتبار العمق والثبات).

ولعلني بهذا التصنيف التالي لكتابه وأعماله سواء أكانت دراسات لمرتحقات أكون قد ضمنت هذا التصنيف كل الاعتبارات والأسس المنهجية سالفة الذكر . فيمكن تناول كتابات الكوثري من خلال تقسيمها إلي قسمين : قسم قبل أن يغادر الآستانة ، وقسم أثناء مقامه بمصر بعد هجرته إليها .

أولاً : كتابات المرحلة الأولى (ماقبل الهجرة) :

١ - نظم عوامل الإعراب .

وهو أول مؤلفات الكوثري في باكورة حياته ، وكتبه باللغة الفارسية ومازال هذا الكتاب مخطوطاً .

٢ - إزاحة شبهة المعمم عن عبارة المحرم . (مخطوطة) .

وهو رسالة في حوالي عشر صفحات يؤيد فيها بعض الآراء النحوية التي ذهب إليها شيخ يدعي الشيخ (محرم) .

٣ - الجواب الوفي في الرد علي الواعظ الأوفي (مخطوط) .

وهو رسالة يرد فيها علي أحد وعاظ مدينة (أوف) شرقي الأناضول

منتصراً فيها لمواقف الصوفية التي كان الكوثري متبنياً لها في أول عهده ثم انصرف عنها بعد ذلك .

٤ - تفريح البال بحل تاريخ ابن الكمال . (مخطوط) .

وهي رسالة صغيرة تمثل ترفناً ذهنياً يقوم علي اصطناع بعض الألفاظ التاريخية والبحث عن مخرج لها .

٥ - الصحف المنشورة في شرح الأصول العشرة . (مخطوط)

٦ - ترويض القريحة بموازن الفكر الصحيحة في المنطق . (مخطوط)

٧ - قرة النواظر في آداب المناظر . (مخطوط)

٨ - النظم العتيد في توسل المريد . (مخطوط)

٩ - إرغام المريد في شرح النظم العتيد لتوسل المريد (طبع في الآستانة سنة ١٣٢٨ هـ) .

١٠ - إصعاد الراقي علي المراقي . (مخطوط)

١١ - النقد الطامي علي العقد النامي علي شرح الجامي . (مخطوط)

١٢ - الفوائد الكافية في العروض والقافية . (مطبوع)

١٣ - تدريب الوصيف علي قواعد الإعراب . (مخطوط)

١٤ - تدريب الطلاب علي قواعد الإعراب . (مخطوط)

١٥ - حنين المتفجع وأنين المتوجع (قصيدة طويلة مطبوعة) صاغها الكوثري أسي ولوعة في بيان الآثار المفجعة التي تخلقت عن الحرب العالمية الأولى .

- ١٦ - إبداء وجوه التعديد في (كامل) ابن عدي . (مخطوط)
- ١٧ - نقد كتاب الضعفاء للعقيلي . (مخطوط)
- ١٨ - التعقب الحثيث لما ينفيه ابن تيمية من الحديث . (مخطوط)
- ١٩ - البحوث الوفية في مفردات ابن تيمية . (مخطوط)
- ٢٠ - الروض الناضر الوردي في ترجمة الإمام الرباني السنهندي (ت ١٠٣٤هـ).
- ألف ببلدة قسطنطيني قبل مغادرته تركيا وكتبه باللغة التركية (مخطوط).
- ٢١ - المدخل العام لعلوم القرآن ، ويقع في مجلدين وكتبه بالآستانة (مخطوط).
- ويعد هذا الكتاب من أهم الدراسات المستقلة التي قام بها الكوثري حيث تصدي في هذا الكتاب لكيفية جمع القرآن وأهم مدارس التفسير القرآن والقراءات وأصولها واتجاهات القراء وغير ذلك من المسائل المتعلقة بعلوم القرآن .
- تلك هي كتابات المرحلة الأولى للكوثري التي هي قبل هجرته كما أحصاها نفر من تلاميذه مثل المقدسي وأحمد خيرى وغيرهما .^(١)

(١) أنظر : أحمد خيرى : الإمام الكوثري ، ص ٣٧ وما بعدها .

وقبل أن ننتقل إلي استعراض كتابات المرحلة الثانية لنا علي كتابات المرحلة الأولى ملحوظات نجملها كما يلي :

أ - تشترك هذه الكتابات السابقة في كون الكوثري قد كتبها في تركيا قبل رحيله إلي مصر . وتأتي هذه الكتابات بين المدن الثلاثة التي كانت تمثل لدي الكوثري مراكز اهتمام باعتبارها مسقط رأسه أو موطنه الأصلي ومكان عمله ودار الخلافة وهي علي التوالي : دوزجة وقسطموني والآستانة .

ب - تتسم هذه المرحلة في الكتابة لدي الكوثري بغلبة الطابع الأدبي عليها، وإن كانت هناك بعض الكتابات العقدية التي يعارض فيها غيره من المخالفين له في الرأي أو الاتجاه الفكري .

ج - يغلب علي أسماء كتبه ورسائله سواء في هذه المرحلة أو المرحلة التالية العناوين المسجوعة التي كانت طابعاً لمعظم أسماء الكتب العربية في العصور الماضية ، خاصة في مجال العلوم الشرعية . وتأتي هذه النوعية من التسميات المسجوعة محاولة من أصحابها علي تركيزها ليسهل حفظها . ومن هنا فإن انتقاد مفكر بعينه علي مثل هذا الأسلوب ينبغي وأن يكون انتقاداً عاماً لطريقة فكر ولطابع ثقافة . ومن وجهة نظري إن هذه الطريقة في تسمية الكتب وعنونتها فضلاً عن لا منهجيتها فإنها لا تخلو من تكلف وإطناب لمجرد الالتقاء اللفظي والحرفي .

د - تأتي مجموعة الكتابات التي صاغها الكوثري في هذه المرحلة - كما سبقت الإشارة - أقل عمقاً من مثيلاتها في المرحلة التالية باستثناء أهم كتب هذه المرحلة وهو كتاب (المدخل العام لعلوم القرآن) ، حيث اكتفى من خلالها بشرف المحاولة والرغبة في إثبات الذات . فلم تكن قدماء قد ثبتتا في مجال الكتابة : موقفاً وأسلوباً ، فجاءت أقرب إلي الخواطر ولم يتضح من خلالها النسق المنهجي والفكري الذي تأتي لكتابات المرحلة التالية ، مرحلة الخبرة والنضج العقلي .

ثانياً : كتابات المرحلة الثانية (ما بعد الهجرة) :

١ - رفع الريبة عن تخططات ابن قتيبة . (مخطوط)

ويرد فيه الكوثري علي كتابات (تأويل مختلف الحديث) لابن قتيبة ، معتبراً ابن قتيبة من المشبهة ولطعن ابن قتيبة في شخصية الإمام أبي حنيفة النعمان . ولقد ألف الكوثري هذا الكتاب في بداية مجيئه إلي مصر .

٢ - صفعات البرهان علي سفحات العدوان .

ويرد الكوثري في هذا الكتاب علي السيد محب الدين الخطيب . ولقد طبع هذا الكتاب في دمشق أثناء زيارته لها بمطبعة الترقى سنة ١٣٤٨ هـ .

٣ - الإشفاق علي أحكام الطلاق .

ويرد فيه الكوثري علي بعض آراء الشيخ أحمد شاکر حول الطلاق ، والكتاب مطبوع بمطبعة مجلة الإسلام .

- ٤ - بلوغ الأمان في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني .
ويتناول فيه الكوثري ترجمة لهذه الإمام الفقيه ، والكتاب مطبوع
بمطبعة الخانجي سنة ١٣٥٥ هـ .
- ٥ - التحرير الوجيز فيما يبتغيه المستجيز .
وهذا الكتاب يعتبر ترجمة ذاتية صاغها الكوثري بأسلوب عقلاني
ووجداني ، والكتاب مطبوع بمطبعة الأنوار بالقاهرة سنة ١٣٦٠ هـ .
- ٦ - تأنيب الخطيب علي ماساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب .
ويرد الكوثري في هذا الكتاب علي بعض آراء وروايات الخطيب
البغدادي فيما ساقه في الجزء الثالث عشر من كتابه تاريخ بغداد
بشأن ترجمته للإمام أبي حنيفة النعمان والإمام أبي يوسف ومحمد بن
الحسن وغيرهم من أئمة الفقه والحديث . والكتاب مطبوع بالقاهرة سنة
١٣٦١ هـ .
- ٧ - إحقاق الحق بإبطال الباطل في (مغيث الخلق) .
ويرد فيه الكوثري علي بعض المطاعن التي يذكرها إمام الحرمين
الجويني بصدده تناوله لسيرة الإمام أبي حنيفة والأحناف وذلك في كتابه
(مغيث الخلق) . وهذا الكتاب للكوثري مطبوع بالقاهرة بمطبعة الأنوار
سنة ١٣٦٠ هـ .
- ٨ - أقوم المسالك في بحث رواية مالك عن أبي حنيفة ورواية أبي حنيفة عن
مالك .

وهذا الكتاب يتناول بعض الخلافات الفقهية بين الإمامين الجليلين ،
وهو مطبوع كملحق بكتاب إحقاق الحق .

٩ - تذهيب التاج اللجيني في ترجمة البدر العيني (ت ٨٥٥ هـ) - مطبوع
بالقاهرة بدون تاريخ .

١٠ - الإهتمام بترجمة ابن الهمام (ت ٨٦١ هـ) . (مخطوط)

١١ - عتب المغتربين بدجاجة المعمرين . (مخطوط)

١٢ - تحذير الخلف من مخازي أذعياء السلف . (مخطوط)

١٣ - قطرات الغيث من حياة الليث (ت ١٧٥ هـ) . (مخطوط)

١٤ - الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي (ت ٣٢١ هـ) .

ويتناول الكوثري في هذا المؤلف ترجمة إمام أهل السنة بمصر في القرن
الرابع الهجري ، والكتابات مطبوع بمطبعة الأنوار بالقاهرة سنة
١٣٦٨ هـ .

١٥ - فصل المقال في بحث الأوعال ، وسماء كذلك فصل المقال في تمحيص
أحدوثة الأوعال . (مخطوط)

وفيه يتناول الكوثري بيسان تهافت الزعم القاتل بأن حملة العرش
أوعال !.

١٦ - البحوث السنية عن بعض أسانيد رجال الطريقة الخلوتية . (مخطوط)

- ١٧ - نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام .
مطبوع بالقاهرة - مطبعة أمين عبد الرحمن سنة ١٣٦٢ هـ .
- ١٨ - نبراس المهتدي في إجتلاء أبناء العارف دمرداش المحمدي
(ت ٩٢٩ هـ) .
- مطبوع بالقاهرة - مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٤ هـ .
- ١٩ - النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبه علي أبي حنيفة .
وهو دراسة فقهية تتناول مواقف الإمامين الجليلين أبي حنيفة وابن أبي
شيبه ، والكتاب مطبوع بالقاهرة - مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٥ هـ .
- ٢٠ - رفع الاشتباه عن مسألتي كشف الرؤوس ولبس النعال في الصلاة .
مطبوع بالقاهرة - مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٦ هـ .
- ٢١ - ترجمة العلامة محمد منيب العنتابي (ت ١٢٣٨ هـ) . (مخطوط)
- ٢٢ - من عبر التاريخ . مطبوع بالقاهرة سنة ١٣٦٧ هـ نشرة السيد عزت
العتار .
- ٢٣ - حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي (ت ١٨٢ هـ) .
- ٢٤ - لمحات النظر في سيرة الإمام زفر (ت ١٥٨ هـ) مطبوع بالقاهرة -
مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٨ هـ .
- ٢٥ - الإمتاع بسيرة الإمامين الحسن بن زياد وصاحبه . محمد بن شجاع
(الأول ت ٢٠٤ هـ ، والثاني ت ٢٦٦ هـ) - مطبوع بمطبعة الأنوار
سنة ١٣٦٨ هـ .

٢٦ - الترحيب بنقد التأييب - مطبوع بالقاهرة ونشرته مكتبة الخانجي سنة ١٣٦٩ هـ .

٢٧ - محق القول في مسألة التوسل - مطبوع بمطبعة الأنوار سنة ١٣٦٩ هـ .

٢٨ - تعطير الأنفاس بذكر سند ابن أركماس - مطبوع ضمن مجموعة رسائل بمطبعة الأنوار سنة ١٣٦٩ هـ .

٢٩ - الإنصاح عن حكم الإكراه في الطلاق والنكاح - مطبوع ضمن المجموعة السابقة .

٣٠ - الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار .

وهذا الكتاب يعتبر آخر الكتب التي نشرها الشيخ زاهد الكوثري حيث تم نشره قبل سنة واحدة من وفاته ، حيث تم ذلك في ذي القعدة من سنة ١٣٧٠ هـ . وهو مطبوع كذلك بدار الطباعة التي كادت أن تكون متخصصة في طبع ونشر مؤلفاته وهي مطبعة الأنوار .

ويمثل الثلاثون كتاباً سألني الذكر تلك المؤلفات التي كتبها الشيخ زاهد الكوثري خلال مرحلة بقائه بالقاهرة الذي امتد لمدة ثلاثين عاماً عامرة بالاجتهاد والجهاد بالكلمة .

ثالثاً : التعليقات والتحقيقات :

فضلاً عن الكتابات السابقة التي تعد مؤلفات خاصة بالكوثري فإن له جهوداً لا تنكر بصدد تحقيق بعض كتب الفكر الإسلامي والتراث الإسلامي بصفة عامة . فقد قام الكوثري بتحقيق بعض كتب التراث والتعليق عليها حتي أن مقدماته وتعليقاته تكاد تشكل كتابات ودراسات مستقلة أحياناً . ونستعرض فيما يلي تلك الكتب التي قام بتحقيقها أو التعليق عليها كما أشار إلي ذلك الشيخ زاهد الكوثري في آخر كتبه (الاستبصار) . (١)

- ١ - الغرة المنيغة للسراج الفزنوي الهندي .
- ٢ - دفع شبه التشبيه لأبي الفرج بن الجوزي .
- ٣ - رسالة أبي داود السجستاني في وصف سننه .
- ٤ - مناقب أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد بن الحسن للإمام الذهبي .
- ٥ - ذبول طبقات الحفاظ للحسيني وابن فهد والسيوطي .
- ٦ - تبين كذب المفتري فيما نسب إلي الإمام الأشعري لابن عساكر .
- ٧ - التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين للاسفرائيني .
- ٨ - العالم والمتعلم رواية أبي مقاتل عن أبي حنيفة .

(١) أنظر : زاهد الكوثري : الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار ، ص ٣٨ وما بعدها - مطبعة الأنوار - ١٣٧٠ هـ .

- ٩ - رسالة أبي حنيفة إلى البستي إمام أهل البصرة في الإرجاء .
- ١٠ - الفقه الأبسط رواية أبي مطيع .
- ١١ - الفرق بين الفرق للبغدادى .
- ١٢ - التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين الملقب .
- ١٣ - اللمعة في الوجود والقدر وأفعال العباد لإبراهيم بن مصطفى الحلبي المذاري .
- ١٤ - كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة لمحمد بن مالك الحمادي .
- ١٥ - الروض الزاهر للبدر العيني في سيرة الملك الظاهر .
- ١٦ - الإنتصار والترجيح للمذهب الصحيح لسبط ابن الجوزي .
- ١٧ - شروط الأئمة الستة لمحمد بن طاهر المقدسي . وتعليقاته عليها
أسمائها (التعليقات المهمة على شروط الأئمة) .
- ١٨ - مراتب الإجماع لابن حزم ونقده لابن تيمية .
- ١٩ - النبذ في أصول المذهب الظاهري لابن حزم .
- ٢٠ - اختلاف الموطآت للدارقطني.
- ٢١ - كشف المغطي من فضل الموطأ لابن عساكر .
- ٢٢ - العقل وفضله لابن أبي الدنيا .
- ٢٣ - الحداثق في الفلسفة العالية للبطلبيوسي .

- ٢٤ - حقيقة الإنسان والروح للجلال الدواني .
- ٢٥ - العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني .
- ٢٦ - الإنصاف فيما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به لأبي بكر الباقلاني .
- ٢٧ - خصائص مسند أحمد لأبي موسى المديني .
- ٢٨ - المصعد الأحمد لابن الجزري .
- ٢٩ - زغل العلم للذهبي .
- ٣٠ - الأسماء والصفات للبيهقي .
- ٣١ - شرح مقامة الخور لعين لنشوان الحميري .
- ٣٢ - نثر الدر المكنون في فضائل اليمن الميمون للسيد محمد الأهدل اليمني .
- ٣٣ - الدر الفريد الجامع لمتفرقات الأسانيد للسيد عبد الواسع اليمني .
- ٣٤ - بيان مذهب الباطنية ويطلائه من كتاب قواعد عقائد آل محمد لمحمد بن الحسن الديلمي .
- ٣٥ - الطبقات الكبرى لابن سعد .
- ٣٦ - فتح الملهم في شرح صحيح مسلم للعلامة شبير أحمد العثماني .
- ٣٧ - ترتيب مسند الإمام الشافعي للحافظ محمد عابد السندي .
- ٣٨ - أحكام القرآن جمع البيهقي من نصوص الإمام الشافعي .

- ٣٩ - مناقب الإمام الشافعي للحافظ عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي الشافعي .
- ٤٠ - ذيل الروضتين للحافظ أبي شامة .
- ٤١ - فهارس البخاري للشيخ رضوان محمد رضوان .
- ٤٢ - إشارات المرام لكمال الدين البياض .
- ٤٣ - كشف الستر عن فرضية الوتر لعبد الغني النابلسي .
- ٤٤ - العالم والمتعلم لأبي بكر الوراق الترمذي .
- ٤٥ - الأعلام الشرقية لزكي مجاهد .
- ٤٦ - إنتقاد المغني عن الحفظ والكتاب لحسام الدين المقدسي .
- ٤٧ - النهضة الإصلاحية للأسرة الإسلامية لمصطفى الحمامي .
- ٤٨ - منتهي آمال الخطباء لمصطفى الحمامي .
- ٤٩ - براهين الكتاب والسنة للشيخ سلامة العزامي .
- ٥٠ - قانون التأويل لأبي حامد الغزالي .
- ٥١ - الثمرة البهية للصحابة البدرية لمحمد سالم الحفناوي .
- ٥٢ - كتاب بغداد لابن طيفور .
- ٥٣ - الروض النضير في شرح المجموع الفقهي الكبير للسيياغي الصنعاني .

تلك قائمة الكتب التي قام الشيخ زاهد الكوثري بتحقيقها أو التعليق عليها ، وإن كان هناك احتمال لوجود كتب أخرى غيرها . فيذكر بعض تلاميذه أن هناك كتابات أخرى أملاها علي بعضهم وضاع معظمها ومن ثم لم يتذكر هؤلاء تلك الكتب المفقودة .

ومن خلال استعراضنا لهذه القائمة من الكتب التي قام بتحقيقها أو التعليق عليها نلاحظ مايلي :

أ - إن هذه المجموعة من الكتابات التي ألفها أو التي حققها وعلق عليها تشمل جميع فروع العلوم الشرعية الإسلامية من عقيدة وتفسير وحديث وفقه . وكان للشيخ الكوثري دور واضح وجهد ملموس من خلال تلك الكتابات الإسلامية الرائعة التي تعتبر إسهاماً جليلاً منه في دفع مسيرة الحركة الفكرية والثقافية الإسلامية المعاصرة من جهة ، ومحاولة ربط تلك المسيرة الفكرية بجذورها الإسلامية الأصيلة من جهة أخرى .

ب - تتسم هذه المجموعة من الكتابات سواء مؤلفاته أو تعليقاته بالعمق والخبرة الكبيرين حيث إن هناك نسقاً منهجياً يتخللها جميعاً يعكس نزعتة المذهبية وانتماءه الفكري والذي سنتناوله بالتفصيل في الفصل القادم .

ج - تتميز كتابات الكوثري بالشراء والتنوع حيث بلغ مجموع ما ألفه وماكتبه من شروح ومقدمات وتعليقات أكثر من مائة كتاب جاءت كلها - باستثناء الأدبي منها - إما تعريفاً بفكر أو تعريفاً بفكر .

د - تعكس كتابته طبيعة جدلية تغلب عليه خاصة في مناقشة خصومه في
الفكر حيث يتسم أسلوبه بالعنف الشديد والصرامة في مواجهة حجج
الخصم .

الفصل الثالث

آراؤه، ومصادماته الفكرية

مذهب الفقهي ونزعته الأشعرية :

لاشك أن تبخر الكوثري في علوم الشريعة الإسلامية برمتها دارساً ومدرساً وشيخاً صاحب حلقة فكر خاصة قد كَوَّنَ له شخصية مستقلة و متميزة في عصره . ولم تتأت له مثل هذه الشخصية إلا بإتناء مذهبي قوي بجذور فقهية وفكرية عميقة . فمن الناحية الفقهية ينتمي الشيخ محمد زاهد الكوثري إلى مذهب الإمام العظيم أبي حنيفة النعمان (ت ١٥٠ هـ) . ويرجع الأحناف السند الفقهي لإمامهم إلي شيخه حماد بن أبي سليمان (ت ١٢٠ هـ) والذي أخذ علمه عن إبراهيم بن يزيد النخعي (ت ٩٥ هـ) عن علقمة بن قيس (ت ٦٢ هـ) والأسود بن يزيد (ت ٧٥ هـ) وأبي عبد الرحمن عبد الله بن حبيب السلمي (ت ٧٤ هـ) وأخذه الأولان عن عبد الله بن مسعود (ت ٣٢ هـ) بينما أخذه السلمي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه المستشهد بالكوفة سنة ٤٠ هـ . وأخذه كل منهما رضي الله عنهما عن إمام الهدي ومعلم البشرية صلي الله عليه وسلم . (١)

وكان أبو حنيفة إمام الكوثري قد اتجه إلي دراسة الفقه كما درس علم الكلام وأسماء الفقه الأكبر ، وانفرد من بين أئمة أهل السنة الأربعة في الفقه بأن له إتجاهات كلامية وأن له باعاً كبيراً في علم الكلام . وهكذا فإن فقهه استفاد من نزعتة الكلامية العقلية . ولكنه في أخريات أيامه كان له مع الجدل الكلامي موقف آخر حيث كان ينهي أصحابه وبنيه عن أن يجادلوا

(١) أنظر : أحمد خيرى : الإمام الكوثري ، ص ٧٧ .

فيه. وقد رأي في كبره ابنه حمّاداً يناظر في الكلام فتناه ، فقال له ولده :
 "كنت تناظر فيه تنهانا عنه" فقال له أبو حنيفة : " كنا نناظر وكان علي
 رؤوسنا الطير مخالفة أن يزل صاحبنا ، وأنتم تناظرون وتريدون زلة صاحبكم.
 ومن أراد أن يزل صاحبه فقد أراد أن يكفر صاحبه ، فقد كفر قبل أن يكفر
 صاحبه " (١).

ولست هنا بباحث في الدوافع التي تأدت بالكوثري لأن يتبنى المذهب
 الفقهي لأبي حنيفة النعمان دون غيره من المذاهب الفقهية الأخرى . وإن كان
 اتجاهه الفقهي الكلامي يعكس تأثراً واضحاً بالإمام أبي حنيفة في هذا
 الصدد . ونلاحظ أن النزعة الكلامية الأشعرية غالبة على الكوثري وتتضح
 من خلال كتاباته وتعليقاته حيث يميل في الرأي بصدد آرائه الكلامية إلى
 مذهب الأشاعرة الذي يعتبر الأقرب في التعبير عن المواقف الفكرية لأهل
 السنة والجماعة باستثناء بعض المسائل .

وبالرغم من أن أبا الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) يتبنى مذهب الإمام
 الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) فقهياً وهكذا كان جل أصحابه حيث يدرجه الشافعية
 في طبقاتهم (٢) إلا أن الكوثري خالف ذلك الموقف الأشعري حيث تبني آراءه
 كلامياً بينما - كما أسلفنا - مال فقهياً إلى مذهب الإمام أبي حنيفة .

يقول الكوثري : " من العلماء الذين ألفوا في الملل والنحل علي
 اختلاف مشاربهم وتفاوت مآربهم من اختط لنفسه تدوين معتقدات الفرق

(١) ابن البرزقي : مناقب أبي حنيفة ، ١١١/١ .

(٢) أنظر : تاج الدين السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، ٢٤٥/٢ .

بدون تعرض للأخذ والرد ، ومنهم من عني بالرد عليهم رداً مشبعاً فيما يراهم مخطئين فيه ، ومنه من غالي في إلزام أهل الباطل ما يعده لازم قولهم ، وإن لم يكن ذلك مصرحاً به في كتبهم ، ومنهم من عوّل في نسبة الآراء إليهم علي كتب خصومهم البعداء عن النصفة ، والعالم المحتاط لدينه لا يعزو إلي فرق من الفرق أو شخص من الأشخاص ما لم يره في كتب المردود عليهم الثابتة عنهم ، أو في كتب الثقات من أهل العلم المثبتين في عزو الأقاويل ، ولا يلزمهم إلا ما هو لازم قولهم لزوماً بيناً لم يصرح قائله بالتبري من ذلك اللازم ، والخطأ في باب الإعتقاد خطر إذا كان بحيث يعاند ما ثبت من الدين بالضرورة . واستساغة ذلك لاتصدر إلا من شذاذ مرضي القلوب ، والخطأ فيما دون ذلك يعد بدعة في الإعتقاد وإن لم يبلسغ حد الكفر الناقل من الملة .

وقد وردت أحاديث في افتراق الأمة علي ثلاثة وسبعين فرقة . منها ما لانص فيه علي الهالك منها ، ومنها ما فيه بيان أن واحدة منها ناجية والباقيين هلكي ، ومنها ما يعدهم كلهم ناجين سوي واحدة هي الزنادقة . وقد اختلف أهل العلم في ثبوت تلك الأحاديث ، وعدم ثبوتها كلاً أو بعضاً كما اختلفوا في المراد بالعدد المأثور ، أو الأمة هل هي أمة الدعوة أم أمة الإجابة ؟ فمنهم من يقول إن العدد لمجرد التكثير كما في قوله تعالى : " في سلسلة ذرعاها سبعون ذراعاً " ^(١) علي ما شرحه المرجاني في العضدية ، أو أن العدد لا مفهوم له . فلا مانع من الزيادة علي العدد المأثور وإن لم يجز

التنقص ، أو أن القصد إلي أصول الفرق دون فروعها كما أشار إلي هذا وذلك الإمام فخر الدين الرازي " . (١)

وهكذا فإن الكوثري بناءً علي توجه لدي بعض الأشاعرة - خاصة الفخر الرازي - يذهب إلي تضعيف سند حديث افتراق الأمة وهو يبنى ذلك علي مسألة التحديد العددي لتلك الفرق التي يري أن إحصاءها واقعاً قد لا يتفق مع العدد الوارد بهذا الحديث وهو (ثلاث وسبعون فرقة) .

ويثني الكوثري ثناء كبيراً علي مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري في العقيدة والكلام ويعتبره مذهب أهل السنة والجماعة في عصره ويعد عصره. (٢)

خصومته الفكرية لأهل السلف :

يتأكد الذي يطالع كتابات الشيخ زاهد الكوثري لأول وهلة أن بينه وبين السلفيين خصومة فكرية شديدة يفصح عنها في مواضع كثيرة ومتفرقة من مؤلفاته وشروحه وتعليقاته . ولاندري سبباً منطقياً يبرر تلك الخصومة الفكرية لأهل السلف إلي حد تصل معه إلي درجة العداوة ! .

وليست هذه الخصومة الفكرية من جانب الكوثري فقط ، بل يبادلها السلفيون تلك الخصومة وإن كانت هي من قبل الكوثري أشمل وأعنف .

ويمكنني من خلال استعراض مظاهر هذه الخصومة أن أرجعها لسببين أساسيين من وجهة نظري :

(١) مقدمة التهجير في الدين للاسفراييني - مطبعة الأنوار ، ١٩٤٠ م .

(٢) أنظر : مقدمة تبين كذب المفتري فيما نسب إلي الإمام الأشعري لابن عساكر .

١ - إن الكوثري ينتمي فقهياً إلى مذهب الإمام أبي حنيفة كما أوضحنا ، بينما ينتمي السلفيون إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) . فكان انتماء المذهبي كان لأول الأئمة الأربعة بينما كان انتماءهم هم إلى آخر هؤلاء الأئمة . والمسألة في تصوري ليست في الفرق بين أول أئمة الفقه لدى أهل السنة وآخرهم بقدر ما هو راجع إلى معيار اختيار مذهب فقهي دون آخر وفقاً لما يراه الطرفان . وحجة الكوثري وتلاميذه أن مذهب الإمام أبي حنيفة يأتي أقل تشدداً من مذهب الإمام أحمد الذي يأخذ به السلفيون . ولا تتوقف خصومة الكوثري وتلاميذه عند حدود مذهب الإمام أحمد نفسه وإنما كان هجومهم الأكبر ضد شخص أحد كبار الحنابلة في القرن الثامن الهجري وهو شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) . فلقد كانت لابن تيمية فتاوي عدّها الكوثري وأتباعه شططاً وبعداً عن جوهر الإسلام ، كما اعتبروها تزيداً في الفتوي لم يقل به أحياناً الإمام أحمد بن حنبل نفسه .

والحقيقة أن موقف الكوثري وتلاميذه من ابن تيمية خصوصاً قد جاء حاداً وصارماً ومتضمناً الكثير من العبارات الخارجة التي لا يمكن أن تصدر عن مسلم فضلاً عن كونها تصدر عن مفكر أو عالم .

يقول الشيخ أحمد خيرى وهو أحد أتباع الشيخ الكوثري المخلصين في مجال فتوي عدم قصر الصلاة في السفر لزيارة النبي صلى الله عليه وسلم واعتبار ذلك سفر معصية^(١) : " علي الرغم من أن لابن تيمية بعض

(١) أنظر : ابن تيمية : مجموع الفتاوي ١١٨/٢ طبعة مطبعة كردستان العلمية - مصر

المشايعين الآن بمصر ، فإنه سيتبين إن عاجلاً أو آجلاً ولو يوم تعرض خفايا الصدر ، إن ابن تيمية كان من اللاعبين بدين الله ، وأنه في جل فتاواه كان يتبع هواه ، وحسبك فساد رأيه في اعتبار السفر لزيارة النبي صلى الله عليه وسلم سفر معصية ولا تقصر فيه الصلاة " . (١)

ولا يكتفي باتهام ابن تيمية بأنه لاعب بدين الله وأنه يتبع هواه بل نراه يصف عباراته أحياناً بأنها "عبارات وقحة" واتهام لابن تيمية بأنه ببعض آرائه يجمع بين غلاة النواصب في بغض علي رضي الله عنه ، ومتطرفي الشيعة في بغض عمر رضي الله عنه (٢)

والمستعرض لكتابات الكوثري يلاحظ أن هناك تعريضاً ولمزاً بأهم أعلام الاتجاه السلفي واصفاً إياهم بالجهل تارة وبضيق الأفق تارة ثانية وبالطعن في دين بعضهم تارة ثالثة وهكذا . (٣)

ولعل ذلك هو الذي دفع بعض السلفيين المعاصرين لأن يتصدوا لهجوم الكوثري وهجوم تلاميذه علي شخصيات سلفية جليلة ولها مكانتها . ولناخذ نموذجين من الكتابات السلفية المعاصرة التي ترد علي الكوثري وتفند آراءه حول روادهم .

(١) أحمد خيرى : الإمام الكوثري ، ص ٢٣ .

(٢) ن . م : هامش ، ص ٢٣ .

(٣) أنظر مثلاً تعليقاته علي التبصير في الدين للأسفراييني ، ص ٩٦ - ٩٧ الهامش .

وهذان النموذجان هما عبد الرحمن بن يحيى اليماني في كتابه (التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل) ^(١) الذي يرد فيه علي آراء الكوثري التي ساقها في كتابه (تأنيب الخطيب) وكان يلزم من خلالها مواقف أهل السلف . ثم ما كتبه الشيخ محمد العربي بن التبانى المغربي المدرس بالمسجد الحرام من خلال كتابه (تنبيه الباحث السري إلي مافي رسائل وتعاليق الكوثري) . وفي هذا الكتاب يذكر التبانى ردوداً واعتراضات علي سادات علماء التابعين ومن سار علي نهجهم فيرد طعنه في قتادة بن دعامة البصري وربيعة ونافسح شيعي مالك رحمهم الله وفي ابن عبد البر وغيرهم. ^(٢)

وإذا كانت بعض الاتجاهات والمواقف الفكرية تتسم بالحدة فإنها قد تدفع أحياناً إلي مواقف مضادة وردود أفعال لا تقل عنها حدة إن لم تزد . فقد دفعت هذه المواقف الصارمة للكوثري وتلاميذه تجاه أهل السلف دفعت نفراً من السلفيين المعاصرين لأن يطعنوا في شخص الكوثري وفي فكره ويتهمونه بالتحريف في العقيدة ويمجاوزة الحق . بل إن أهم الصفات التي يقبحونه بها هي كونه " جركسياً متعصباً " .

(١) عبد الرحمن بن يحيى اليماني : التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل - القاهرة - مطبعة الإمام ، ١٣٦٨ هـ .

(٢) أنظر : محمد العربي التبانى : تنبيه الباحث السري إلي مافي رسائل وتعاليق الكوثري ، ص ١٢ وما بعدها - مطبعة مصطفى الباني الحلبي - ١٣٦٧ هـ .

ومع كون الكوثري قد اشتط حقيقة في لمز بعض السلف إلا أن ذلك لا يجوز أن يكون الأمر مجرد مجارة في مسلك وإن كان خطأ . وإذا كان النهي الإلهي عن اللمز موجهاً لجميع المسلمين : " ولا تلمزوا أنفسكم " فإنه أولي أن يكون بين العلماء والمفكرين . ومنذ متي كانت الجنسية أو الوطن مطعنا لمسلم وراية الإسلام قد أظلت أمماً كثيرة اكتسبت شرفها من كونها مسلمة ولم تكتسبه من أصلها وجنسياتها . فكون الكوثري جركسياً لا يطعن في دينه ولا يقلل من إيمانه . وأما إذا كان إتهامه بالتعصب لذاته وليس لكونه موتوراً ضد جنس بعينه فإن للتعصب دوافع كثيرة وتبقى في النهاية النوايا التي يعرف من خلالها ذلك التعصب الموصوم به . فإن تلاميذه يعتبرون تعصبه - إذا افترض وجوده - غايته الاستمسك باليقين والذب عن الدين وليس تعصباً مذموماً للهوي ونزغ الشيطان ، وأن الغضب لله لا يكون تعصباً . (١)

٢ - إذا كان السبب الأول لتلك الخصومة الفكرية المتبادلة بين الكوثري وأهل السلف يعد من وجهة نظري سبباً فقهياً ، فإن هذا السبب الثاني يعد سبباً فكرياً وعقدياً . فلقد سبقت الإشارة إلي أن الكوثري غلبت عليه من الناحية الفكرية النزعة الأشعرية التي تثبت بعض الصفات الإلهية وتزول بعضها الآخر ، ويتعارض ذلك الموقف الكوثري الأشعري علي موقف السلف الذين يعتبرون من الصفاتية . ولكن الكوثري المؤول لا يكتفي بوصف السلفيين بكونهم صفاتية ، بل نراه إيغالا منه في خصومته الفكرية معهم

(١) أنظر : أحمد خيري : الإمام الكوثري ، ص ٢٤ .

يصنفهم بكونهم مشبهة ومجسمة . فهذا هو ذا يكيل الإتهامات للسلفيين ويتهمهم بالجمود في فهم النص والتزامهم سبيل التشبيه والتجسيم ، ووصف الدارمي السلفي بالدارمي المجسم ويرد الكوثري علي الدارمي كممثل للسلف ويتهمه أنه أثبت علي نحو حسي ومجسم الحد والغاية والمس والقيام والقعود والجلوس والحركة له سبحانه . وما يذكره الكوثري عن الدارمي يذكره عن ابن تيمية وابن القيم وغيرهم من أهل السلف .

ويتأدي الكوثري من خلافه الفكري مع السلف بوصفهم بأقذع الأوصاف كما يصف كلامهم وآراءهم بالسخف والتخريف وأنه مما يضحك منه الأطفال وما إلي ذلك . (١)

ولقد جاوز الكوثري الحق فيما ذهب إليه من وصف السلفيين بالتشبيه والتجسيم حيث إنهم ليسوا كذلك بحال من الأحوال . والمسألة في تصوري هي محاولة رمى السلف بما ليس فيهم واتخاذ ذريعة من ذلك في التماذي في الخصومة . أو جعل هذه القاعدة المغلوطة مقدمة يتأدي منها الكوثري إلي مبرر يراه مقنعاً في تفسير الخلاف والخصومة الفكرين .

فشتان ما بين موقف المشبهة والمجسمة وموقف السلف بصدد فهم صفات الله تعالى ، ولا يمكن أن يكون موقف هؤلاء كأولئك . إن موقف السلف منزّه إلي أبعد حدود التنزيه في إطار مقولة التنزيه عندهم وهي إثبات ما أثبتته الله تعالى لنفسه وما أثبتته له رسول صلي الله عليه وسلم من صفات

(١) أنظر ؛ مقال الكوثري : الرسالة والأزهر ، ص ٢٩٠ ضمن مجموعة رسائل الكوثري ، وانظر أيضاً تعليقه بهامش التبصير في الدين للاسفراييني ، ص ٩٦ - ٩٧ .

دون تكبير ولا تمثيل . فكيف يكون موقف من التزام النهج الإسلامي التوحيدى الصحيح الممثل فى كتاب الله وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، كيف يكون هذا الموقف المنزه حقيقة مجسماً أو مشبهاً . إن تأويل الصفات أو بعضها عند السلف يتساوى مع النفي التام لها ، فكيف ننفي صفات جاء ذكرها فى كتاب الله ووصف الرسول صلى الله عليه وسلم ربه تعالى . إن مجاوزة الحق هنا - فى تصوري - فى موقف من ينفي أو يعطل أو يؤول وليس فى موقف من يثبت الصفات على نحو تنزيهي .

يقول تعالى : " والله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه سيجزون ماكانوا يعملون " . (١)

تنزيه الله فى ذاته وصفاته وأفعاله :

يقوم فكر الكوثري أساساً على تنزيه الله فى ذاته وصفاته وفقاً لما يعنيه عنده مفهوم التنزيه . ولا أتصور أن مفكراً إسلامياً مهما كان انتهاؤه ومهما كانت تصورات وآراؤه إلا ويذكر أنه (منزه) لله تعالى . وهكذا نجد أن الفرق والاتجاهات الكلامية والفلسفية المتعارضة والمتناقضة تدعى كلها أنها تنزه الله سواء أكان ذلك بحق أو بباطل . ويتمثل مفهوم التنزيه عند الكوثري فى نفي كل من ما شأنه أو يتصور أنه ينتقص من كمال الله فى ذاته وصفاته . ومن هنا جاءت مصادمته العقيدية والفكرية لأهل السلف لتصوره بأن موقفهم يتناقض مع كمال التنزيه .

(١) (الأعراف - ١٨٠) .

ويذهب الكوثري إلي اعتبار إثبات الصفات الإلهية خاصة صفات الحركة وما يتفرع عنها يشبه الأساطير الوثنية . ويعترض الكوثري بشدة علي إثبات كون الله تعالى بجهة (فوق) أو بالأحرى صفة العلو عند السلف ومن اتبع مسلكهم ، ولكن الكوثري يشدد النكير علي فرق المجسمة كالكرامية وغيرهم .

ويحاول الكوثري أن يدعم موقفه من قضية تنزيه الله تعالى فيذكر : "أن القول بإثبات الجهة له تعالى كفر عند الأئمة الأربعة هداة الأمة " . ويورد الكوثري ما ذكره البياض في (إشارات المرام) من أن الإمام أبا حنيفة قد قال : " من قال لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض فهو كافر ، وكذا من قال إنه علي العرش ولا أدري العرش أفي السماء أم في الأرض . ثم ذكر وجهه إكفاره " ، وقال : " لكونه قائلاً باختصاص الباري تعالى بجهة وحيز ، وكل ما هو مختص بالجهة والحيز فإنه محتاج محدث بالضرورة ، وهو قول بالنقص الصريح في حقه تعالى ، والقائل بالجسمية والجهة منكر وجود موجود سوي الأشياء التي يمكن الإشارة إليها حساً ، فهم منكرون لذات الإله المنزه عن ذلك فلزمهم الكفر لامحالة . (١)

وإلي مثل هذا الرأي للإمام أبي حنيفة والذي يتبناه الكوثري يذهب الإمام مالك بن أنس فيما رواه عنه أبو بكر بن العربي في كتابه (العواصم عن القواصم) ، ويذهب إلي ذلك أئمة أهل السنة بصفة عامة . يقول الإمام

(١) نقلاً عن الكوثري : الرسالة والأزهر ، ص ٢٩١ .

القرطبي عن المجسمة : " والصحيح القول بتكفيرهم إذ لا فرق بينهم وبين عبادة الأصنام والصور " . (١)

ويفرد الكوثري جزءاً كبيراً من كتاباته وتعليقاته للرد علي المجسمة سواء المجسمة الحقيقيين أو من يلحقهم بالمجسمة . (٢) ويذكر الكوثري في مجال موقفه التنزيهي أن المكان وكل ما فيه ملك لله حيث يقول تعالى : " قل لمن ما في السموات والأرض قل لله " (٣) وكذلك قوله تعالى : " وله ما سكن في الليل والنهار " (٤) يدل علي أن الزمان وكل ما فيه ملك لله . فظهر أن المكان والمكانيات والزمان والزمانيات كلها ملك لله تعالى ، وذلك يدل علي تنزيهه سبحانه عن المكان والزمان . وإلا لزم أن يكون مالكاً ومملوكاً وعبداً ومعبوداً تعالى الله عن ذلك . وقوله سبحانه " هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوي علي العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير " (٥) . فجمعه تعالى بين الاستواء والمعية في آية واحدة يدل دلالة قطعية علي أن الاستواء ليس بمعني الاستقرار المكاني وإلا نافي

(١) القرطبي : التذكار ، ص ٢٠٨ .

(٢) [الأنعام - ١٢] .

(٣) انظر مثلاً مقدماته وتعليقاته لكتب مثل : الاختلاف في اللفظ لابن تقيية ، الأسماء والصفات للبيهقي ، السبف الصقيل لتقي الدين السبكي ، دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي .

(٤) [الأنعام - ١٣] .

(٥) [الحديد - ٤] .

المعية ، وليست المعية بأجدر بالتأويل من الاستواء ، موضح الحق وبطل ماكانو يعملون .

ويقول الكوثري : " إن تنزيه الله جل شأنه عن سمات الحدوث وعن حلول الحوادث فيه مما ثبت في دين الإسلام بالضرورة ، وعلي هذه العقيدة جرت الأمة من فجر الإسلام إلي اليوم ، قال الله تعالى : " ليس كمثله شئ وهو السميع البصير " (١) ، وقال تعالى : " سبحان ربك رب العزة عما يصفون " (٢) إلي غير ذلك من آيات التسبيح والتعالي الدالة علي تنزه الله جل جلاله عن مشابهة المخلوقات في ذاته وصفاته وأفعاله حتي أصبحت هذه العقيدة راسخة كل الرسوخ في نفوس العامة والخاصة .

ويلجأ الكوثري كما يلجأ بعض المتكلمين "المعتزلة والأشاعرة إلي التأويل في فهم مسألة الصفات الإلهية . ويقرر أن الله يتنزه في ذاته عن مشابهة غيره من الذوات فإنه سبحانه " لم يكن له كفواً أحد " ، ويتنزه في صفاته بأن تنفي عنه كل ما من شأنه أن يلحق به نقصاً ، ويتنزه في أفعاله فلا يتصور إلا الكمال في القدرة والإرادة في أفعاله .

وفي إطار مقولة الكوثري : " للحق كرة بعد كرة " فإنه كلما تعرض لمسألة التنزيه يتعرض للمواقف المجسمة ويقول : " إنها علي منزلة واحدة سواء صدرت من الكرامية أو المتسلفين (أي السلف) أو الشيخ الدارمي أو

(١) { الشورى - ١١ } .

(٢) { الصافات - ١٨٠ } .

الشيخ الحراني (يقصد ابن تيمية) أو الشيخ الزرعي (يقصد ابن القيم) أو غيرهم لأن الضلال ضلال حيثما وقع " . (١)

وبصدد قوله تعالى : " الرحمن علي العرش استوي " (٢) يقول الكوثري : " إن الذي يجب أن يعتقد في ذلك أن الله كان ولاشئ معه ، ثم خلق المخلوقات من العرش إلي القرش فلم يتعين بها ولاحدث له جهة منها ولاكان له مكان فيها ، فإنه لا يحول ولايزول ، قدوس لا يتغير ولايستحيل . وللاستواء في كلام العرب خمسة عشر معني ما بين حقيقة ومجاز ، ولايجوز أن يكون الاستواء بمعنى التمكن أو الاستقرار أو الاتصال أو المحاذاة ، فإن شيئاً من ذلك لايجوز علي الباري تعالى ولا تضربوا له الأمثال في المخلوقات . وقد تحصل من كلام إمام المسلمين مالك أن الاستواء معلوم وأن مايجوز علي الله غير متعين ومايستحيل عليه هو منزله عنه .

وأما قوله ينزل ويحيى ويأتي وما أشبه ذلك من الألفاظ التي لا تجوز علي الله في ذاته معانيها ، فإنها ترجع إلي أفعاله . ويعترض الكوثري علي وصف السلف لله تعالى بالنزول فيذكر إنهم إن قالوا : " نقول ينزل ولا نكيّف " قلنا معاذ الله أن نقول ذلك . ويؤكد الكوثري أن النزول قد يكون في المعاني وقد يكون في الأجسام . والنزول الذي أخبر الله عنه إن حملته علي أنه جسم فذلك ملكه ورسوله وعبيده ، وإن حملته علي أنه كان لايفعل

(١) رسالة في عقيدة التنزيه (ضمن مجموعة رسائل للكوثري ، ص ٣٤٨) .

(٢) [طه - ٥] .

شيئاً من ذلك ثم فعله عند ثلث الليل فاستجاب وغفر وأعطي وسمي ذلك نزولاً عن مرتبة إلي مرتبة .

ويذهب الكوثري إلي أن مقولة نثبت لله الصفات ولا نكيف ليست هي القول الحق ، ولكن الموقف الحق فيما يري هو أن نقول كما علمنا النبي عليه السلام ، وكما علمنا من العربية التي نزل بها القرآن . فلقد قال الرسول صلي الله عليه وسلم : " يقول الله : عبدي ا مرضت فلم تعدني ، وجعت فلم تطعمني ، وعطشت فلم تسقني " . ولا نقول بأنه سبحانه يجوز عليه شيء من ذلك ، ولكن شرف هؤلاء بأن عبّر به عنهم . كذلك قوله ينزل ربنا إلي السماء الدنيا ، عبّر عن عبده ومملكه الذي ينزل بأمر باسمه فيما يعطي من رحمته ، ويهب من كرمه ويفيض علي الخلق من عطائه . ويقاس علي ذلك سائر الصفات من هذا القبيل فإنها لا بد وأن تؤول حتي لاتدل في حقيقتها عن أي معني جسمي تنزّه الله عنه . (١)

ويستشهد الكوثري وفقاً لنسق فكره الأشعري بما ذكره أبو بكر بن العربي في مجال الرد علي ابن عبد الب السلفي في هذا الصدد (٢) . حيث يذكر ابن العربي بسبيل اعتراضه علي ابن عبد البر وسائر مواقف السلف أن حديث النزول لا يدل علي أن الله في السماء علي العرش من فوق سبع سموات، حيث إن مثل هذا القول في زعم ابن العربي والكوثري يعد جهلاً عظيماً . فقد قال الرسول ينزل ربنا إلي السماء ، ولم يقل من أين ينزل ولا

(١) أنظر ، المرجع السابق ، ص ٢٩٥ .

(٢) أنظر ، أبو بكر بن العربي : عارضة الأحوذى ، ٢٣٢/٢ .

كيف ينزل ؟ - ويصدد تفسير قوله تعالى : "أأمنت من في السماء" يقول إن معناه : علي السماء ١ . ويرد علي قول السلف إن الموحدة قد اجتمعت علي أنهم يرفعون أيديهم في الدعاء إلي السماء ، ولولا أن قال موسى (إلهي في السماء) لفرعون ، ما قال "ياها مان ابن لي صرحاً" . فيقول : كذبتم - أي السلف - علي موسى فلم يقل ذلك قط ، إنما أنتم أتباع فرعون الذي اعتقد أن الباري في جهة فأراد أن يرقى إليه بسلم فيهنثكم أنكم من أتباعه وأنه إمامكم ١١ .

والذي نخلص إليه أن التنزيه عند الكوثري بصدد الذات والصفات والأفعال يغلب عليه طابع السلب والتأويل ، الذي ينفي عن الحق تعالى - من وجهة نظره - كل ما يمكن أن يشير أي معني من معاني النقص في الأذهان . وتلك - كما أسلفت - هي طريقة المتكلمين من معتزلة وأشاعرة بغض النظر عن بعض الاختلافات المنهجية بينهما .

مسألة الخلود :

يلذهب الكوثري بصدد تناوله لمسألة الخلود في الآخرة إلي دوام نعيم أهل الجنة ، واستمرار عذاب أهل الجحيم مما علم من الدين بالضرورة . ويقرر أن الأدلة قد تواترت علي بقاء الجنة والنار . وقد أجمعت الأمة علي هذه العقيدة مدي الدهور . أما ماذهب إليه جهنم بن صفوان ومن علي شاكلته بزعمه فناء الجنة والنار فقد نابز به الكتاب والسنة وخرق به الإجماع اليقين .

وليس الجهنم بن صفوان - من وجهة نظر الكوثري - مخالفاً في هذه المسألة فقط بل إنه خالف في كثير من مسائل العقيدة ، ونسبت إليه البدع

المكفرة باتفاق الفرق الإسلامية حتي أصبح منبوذاً عند أهل السنة ، مهجوراً عند المعتزلة ^(١) بغضاً عند الشيعة والخوارج وسائر الطوائف . ثم لا ينس الكوثري - في سياق عدائه المستحكم - أن يقدم ابن تيمية في هذا الصدد ناسباً إليه مسايرته لجهم في نصف رأيه بإنكاره بقاء النار . وما ذلك في رأي الكوثري "سوي خرق للإجماع اليقيني وغير تشغيب متهافت فيما ثبت من الدين بالضرورة . كيف وقد تضافرت الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع علي بقاء الجنة والنار لا إلي نهاية بعد دخول أهلها فيهما بحيث لا يدع أي مجال لزاغ في التشكيك " ^(٢) .

ويستقصي الكوثري مسألة الخلود كما وردت في القرآن الكريم حيث ورد فيه وحده نحو مائة آية في الخلود ، فنحو ستين منها في النار ، ونحو أربعين منها في الجنة . وقد ذكر الخلد أو ما اشتق منه في أربع وثلاثين آية بشأن النار ، وثمان وثلاثين بشأن الجنة . وذكر التأييد في أربع في النار مع الخلود ، وفي ثمان في الجنة منها سبع مع الخلود . وذكر التصريح بعدم الخروج أو معناه في أكثر من ثلاثين موضعاً . وتضافر هذه الآيات ونظائرها

(١) الحقيقة أن الجهمية يتفقون في مقدمات ومواقف عقيدة كخبرة مع المعتزلة حتي أن الوصف بالجهمية ليجمع الفرقتين معاً أحياناً . فيشارك الجهمية والمعتزلة في تبني منهج التأويل العقلي وفي تعطيل الصفات وفي القول بخلق القرآن ، بل إن هناك آراء معتزلية تتفق مع ما ذهبت إليه الجهمية بصدد الخلود ، وأوضح أو أقرب مثال لذلك أبو الهذيل العلاف المعتزلي.

[أنظر : الشهرستاني : الملل والنحل . ١١٥/١ نشرة محمد بن فتح الله بدران] .

(٢) مجموعة رسائل الكوثري ، ص ٣٦٥ .

يفيد القطع بإرادة حقيقة الخلود وأن وروده علي هذا النحو ليس مجازياً أو من هذا القبيل . والسنة النبوية المشرفة زاخرة بالأحاديث التي تؤكد الخلود. ويستشهد الكوثري بما ذكره ابن حزم في (مراتب الإجماع) ^(١) من "أن الجنة حق وإنها دار نعيم لا تفني ولا يفني أهلها بلا نهاية ... وإن النار حق وإنها دار عذاب أبداً لا تفني ولا يفني أهلها أبداً بلا نهاية " . ويقرر الكوثري أن إبقاء الجنة والنار بإبقاء الله الباقي بذاته لا ينافي كونه تعالي هو الآخر كما قال الرسول الكريم : " أنت الأول فليس قبلك شيء .. وأنت الآخر فليس بعدك شيء " . ^(٢)

قضية الأصالة والمعاصرة (موقفه من العلمانيين) :

لقد خاض الشيخ زاهد الكوثري في منازعات فكرية عنيفة مع العلمانيين سواء في تركيا قبل هجرته أو في مصر أو في الشام حيث كان المد العلماني كبيراً في عصره . فلقد تنبه أثناء عمله بالتدريس في الأستانة إلي المحاولات الخبيثة التي يقوم بها الكماليون من أتباع مصطفى كمال تجاه القضاء علي العلوم الإسلامية وعدم الإعتماد علي اللغة العربية حيث حاولوا أن يستبدلوا بها اللغة التركية واللغة الإنجليزية في سبيل مايسمونه (عصرنة العلوم) . وقد وقف الكوثري لتلك المحاولات الخبيثة وقفة المدافع الصلد عن

(١) ابن حزم : مراتب الإجماع ، ص ١٧٣ ، نقلاً عن الكوثري : المرجع السابق ، ص ٣٦٦ ، وأنظر أيضاً : تقي الدين السبكي : الاعتبار ببقاء الجنة والنار .

(٢) أخرجه الترمذي وأبو داود .

عقيدته حيث فضع علي صفحات الجرائد ومن خلال بعض النشرات الخاصة وأثناء إلقاء دروس بالمساجد ، فضع أبعاد تلك المؤامرة . ولم يكن الكوثري في صدامه معهم - وهم في موقع السلطة وهو الموظف الأعزل - ل يخاف في الله لومة لائم . وظل هكذا إلي أن اشتدت الضغوط عليه فاضطر لأن يفر بدينه من ذلك الأتون العلماني المضطرم وأن يتوجه إلي مصر دون غيرها من الأوطان الإسلامية .

وبالرغم من أن ظروف مقامه بمصر كانت مستقرة إلا أنها لم تخل من مصادمات بين الحين والآخر مع بعض العلمانيين في مصر أو في الشام أثناء زيارته لها . ولكن الرجل كان كالعهد به منافحاً عن الحق ضد الهجمة التخريبية العلمانية . وهيئت له ساحة وحرية التعبير بمصر أن يهاجم بعنف تلك الإتهامات العلمانية في الثقافة والتربية والتعليم والأسرة وغير ذلك . وكانت له مساجلات قوية مع كثير من العلمانيين آنذاك . (١)

ومن جهة أخرى فقد وقف الكوثري موقفاً معتدلاً ومتوازناً بصدد قضية الأصالة والمعاصرة التي يثيرها العلمانيون بين الحين والآخر . فقد أخذ الكوثري بمنهج التوسط المتعقل بين الماضي العريق الذي يتضمن تراث سلف الأمة وأفاضلها ، والواقع المعاصر المتطور الذي يمكن للمسلم المعاصر أن يفيض الطرف عنه . فالمسلم المعاصر طرأت عليه أحوال واستجدت ظروف واستحدثت طرائف في المعيشة والفكر لا بد وأن يواكبها ويأخذ بها طالما أن ذلك لا يقيّد حركته الإسلامية الواسعة ولا يتعارض مع صلب عقيدته وجوهر

(١) أنظر الكوثري : مجموع الرسائل ، ص ٢١٢ .

فكره . وهكذا يتخلص الكوثري من ذلك الاستقطاب الذي يفرض نفسه بقوة علي كثير من المسلمين المعاصرين وهو : هل يكون التوجه إلي الماضي بكل مافيه والإنغماس في قضايا هروباً من واقع مؤلم ، أم يكون التوجه إلي الحاضر بكل مافيه والتحرر من قيود الماضي من عقيدة وفكر كما يري العلمانيون ؟

ولقد سلك الكوثري المنهج الوسط الذي يركز من خلاله المسلم المعاصر علي دعائم عقيدته وفكره وأصالته لمواجهة الحاضر والتزود بأفضل السبل للأخذ بأحسن مافى هذا الحاضر .

خاتمة

تعرفنا علي جهود الكوثري من خلال فكره وكتاباتهِ ومنازعاتهِ الفكرية، ومن خلال كل ذلك يمكن أن نتأدي إلي الملحوظات التالية :

١ - إن الشيخ الكوثري مفكر إسلامي مخلص في زمن قل فيه الإخلاص، انشغل بقضايا أمتهِ الإسلامية ولم ينزع نزعة شعوبية كما تهم بذلك. فقد كان في كل مقام به من جهد - والله أعلم - حريصاً علي تأكيد انتمائه الإسلامي القوي خاصة في فترات المحن والقلاقل التي قد تعصف بآخرين .

٢ - كان الكوثري يمثل العقلية الإسلامية المرنة والمتجددة حيث جمع في آرائهِ بين الأصالة الإسلامية والمعاصرة . فقد كان - بحكم تكوينه الديني والفكري - ذا حصانة قوية ضد تيارات العلمنة التي انتشرت في تركيا زمن مصطفى كمال أو التي انتشرت في غيرها من بلدان العالم الإسلامي . ومع هذا لم ينعزل الكوثري عن واقعهِ مسلماً للعصر بأسبابهِ ومتغيراته التي تفيد المسلم وغير المسلم ، ولم يتفوق في عالم متجدد .

٣ - يؤخذ علي الكوثري في إطار حماسهِ الزائد اندفاعهِ إلي تخطئة غيره ممن لا يتفق معه إلي حد رميه بالكفر ، أو يصف خصمه بأوصاف لا يليق أن تصدر عن عالم أو مفكر مثله . وهذه قتل أبرز مشالب شخصية الكوثري ، وتعطي هذه السمة انطباعاً عنه

بأنه لم يستطع - وهو العقلية المتفتحة - أن يتخلص من آفة سقط فيها مفكرون إسلاميون قديماً وحديثاً ، وهي سمة (التكفير) لمجرد اختلاف الآراء والمواقف ، ملتجئين في ذلك مبررات - يرونها شرعية - مختلفة لمثل ذلك التكفير .

أهم المراجع

- ١ - ابن تيمية ، تقي الدين : مجموع الفتاوي ، ج ٢ - مطبعة كردستان العلمية ، ١٣٢٦ هـ .
- ٢ - ابن عساكر ، الحافظ أبو القاسم : تبين كذب المفتري فيما نسب إلي الإمام الأشعري .
- ٣ - ابن الجوزي ، جمال الدين أبو الفرج : دفع شبهة التشبيه - تحقيق الكوثري ، طبعة دمشق ، ١٩٣٣ م .
- ٤ - الإسفراييني ، أبو مظفر : التبصير في الدين - تقديم الكوثري ، مطبعة الأنوار ، ١٩٤٠ م .
- ٥ - التبانى ، محمد العربي : تنبيه الباحث السري إلي مافي رسائل وتعاليق الكوثري ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة ، ١٣٦٧ هـ .
- ٦ - خيرى ، أحمد : الإمام الكوثري ، طبعة القاهرة ، ١٣٧٢ هـ .
- ٧ - الشهرستاني ، عبد الكريم : الملل والنحل ، ج ١ ، نشرة فتح الله بدران - الطبعة الأزهرية .
- ٨ - الكوثري ، محمد زاهد : التحرير الوجيز فيما يبتغيه المستجيز - مطبعة الأنوار ، ١٣٧٠ هـ .
- ٩ - الكوثري ، محمد زاهد : الاستبصار في التحدث عن الجبر والاختيار - مطبعة الأنوار ، ١٣٧٠ هـ .

١٠ - الكوثري ، محمد زاهد : مجموعة الرسائل - مطبعة الأنوار ،
القاهرة ، ١٣٧٠ هـ .

١١ - اليماني ، عبد الرحمن بن يحيى : التنكيل بما في تأنيب الكوثري من
الأباطيل ، مطبعة الإمام - القاهرة ، ١٣٦٨ هـ .

الفهرس

— مقدمة .

— بين ابن رشد وموسى بن ميمون . ١ - ١١٩

— فلسفة الصابئة المندائية . ١٢١ - ١٤٦

— الفزارى وإنجازاته فى علم الفلك . ٢٤٧ - ٢٧٣

— علماء المغرب الإسلامى . ٢٧٥ - ٣١٦

(فى أصالة الفكر الإسلامى ومعاصرته)

— المنطق التجريى الإسلامى . ٣١٧ - ٣٧٩

— الشيخ محمد عبده . ٣٨٠ - ٤٠٥

— محمد إقبال . ٤٠٦ - ٤١٧

— الشيخ زاهد الكوثرى . ٤١٩ - ٤٨٠